*MASTER*
*NEGATIVE*
*NO. 92-80570-1*

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

# COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

WAUTIER D'AYGALLIERS, ALFRED

*TITLE:*

RUYSBROECK L'ADMIRABLE.

*PLACE:*

PARIS

*DATE:*

1923

Master Negative #

92-80570-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

# BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

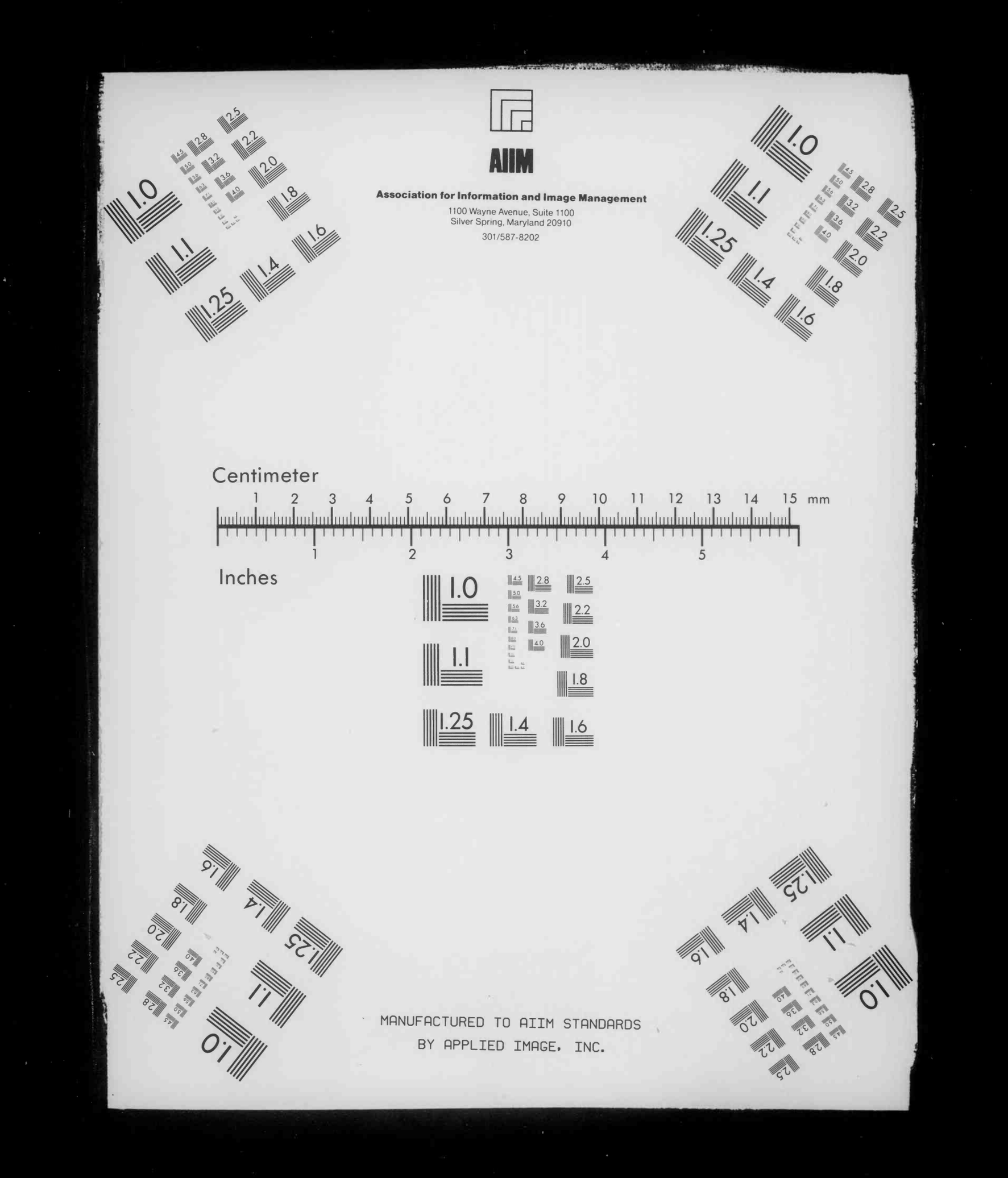
```
BKS/SAVE  Books        FUL/BIB   NYCG92-B23022          Acquisitions      NYCG-NS
FIN ID NYCG92-B23022 - Record 1 of 1
+
  ID:NYCG92-B23022              RTYP:a    ST:p    FRN:    MS:    EL:      AD:04-02-92
  CC:9668  BLT:am      DCF:?    CSC:?   MOD:     SNR:       ATC:         UD:04-02-92
  CP:fr      L:fre     INT:?    GPC:?   BIO:?    FIC:?      CON:???
  PC:s      PD:1923/             REP:?   CPI:?    FSI:?      ILC:????   II:?
  MMD:      OR:    POL:      DM:      RR:        COL:       EML:       GEN:    BSE:
  040       NNC‡cNNC
  100 1     Wautier d'Aygalliers, Alfred.
  245 10    Ruysbroeck l'admirable‡h[microform]/‡cA. Wautier d'Aygalliers.
  260       Paris:‡bPerrin,‡c1923.
  300       452 p., [2] leaves of plates:‡bill.;‡c22 cm.
  LDG       OCLC
  QD        04-02-92
```

Restrictions on Use:

---

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-15-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

PURCHASED FROM
THE
WILLIAM C. SCHERMERHORN
MEMORIAL FUND

CN

page 317
" 342
" 360
" 372
" 163
" 386
" 397
" 154
" 165

# RUYSBROECK L'ADMIRABLE

A MA FEMME

page 306.
" 195
" 197

RUYSBROECK ÉCRIVANT SOUS LA DICTÉE DE L'ESPRIT SAINT
(Miniature du cod. 19295 de Bruxelles, fin du XIVe siècle.)

« Le dévôt prieur avait coutume, lorsqu'il était inondé des rayons de la lumière divine, de se retirer dans quelque lieu caché de la forêt. Et là, sous la dictée de l'Esprit Saint, il écrivait sur une tablette de cire les choses qui lui venaient à la pensée, rapportant ensuite au monastère ce qu'il avait ainsi composé... Plus tard, lorsqu'il fut accablé par l'âge et que son corps se penchait vers la terre... il prenait avec lui, dans ses promenades, un Frère, chargé d'écrire sur la tablette les mystères qui jailliraient. »

Pomerius, Vita B. Joannis Rusbrochii, c. XIV.

A. WAUTIER D'AYGALLIERS

# RUYSBROECK L'ADMIRABLE

*Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité.*
PLOTIN (*Ennéades*, I, VI, 9).

AVEC DEUX REPRODUCTIONS HORS-TEXTE

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
PERRIN & Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
PARIS, 35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS
1923

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

Scher 45-34414

189 R946
DW

45-34414 Oct. 30, 1945. 5x

# AVANT-PROPOS

*Les temps sont graves.*

*Comme dans tous les âges de transition, la grande question est posée de la Vie et de la mort, de l'Esprit et de la chair.*

*Désenchantés, aigris, incapables pour la plupart de discerner les directions essentielles sans lesquelles la vie devient une faillite, les hommes de ce temps, entre le passé dont ils n'attendent rien et l'avenir qu'ils redoutent, se sont arrêtés, comme des marcheurs dans la nuit...*

*Beaucoup se sont enveloppés de leur misère comme d'un linceul : la mort peut venir, dont ils pensent qu'elle terminera tout.*

*Misérables, nous le sommes non pour nous être enfermés dans les cloîtres, pour avoir imposé à la chair l'âpre discipline des reclus, mais pour avoir profané la Vie, pour n'avoir pas vu qu'elle était un Devoir, non une jouissance.*

*Nous avons éteint l'Esprit. Et nous voici maintenant sur des chemins pleins de fondrières, les uns tordant les mains, les autres hébétés, tous incurablement tristes.*

*Dans cette solitude et cette ombre, toute voix qui retentit est une voix amie, toute voix en qui parle l'humanité supérieure.*

*C'est une voix de cette nature que nous voulons faire entendre, la voix d'un vieux moine moyenâgeux, oublié de tous, sauf peut-être de quelques âmes ferventes ou de quelques savants, qui pensent que le Passé, interrogé par l'histoire, peut encore servir au Présent.*

*Un moine! diront plusieurs avec une méprisante pitié. Oui, mais un moine dont la bure cachait un cœur d'homme, un vivant, qui fut placé, aux confins de deux mondes, dans des conditions à peu près identiques aux nôtres.*

*A ceux qui s'égaraient et qui souffraient, il a su dire des*

*paroles de vie. En un âge rongé de bas matérialisme, il a su réveiller, au fond de son tombeau, la divine endormie, l'Ame humaine, fille immortelle de Dieu.*

*Sans doute, la solution qu'il a proposée est si particulière à son siècle lointain qu'on ne peut prétendre l'appliquer telle quelle au nôtre. Car il y a des formes qui meurent, comme meurent au jardin les tiges d'une saison.*

*Mais la racine reste vivace. Et le problème qui inspire, aux diverses saisons de l'humanité, tant de solutions diverses, demeure au fond identique. C'est l'homme devant le mystère de sa destinée, l'homme qui cherche derrière le mouvant rideau de ses jours une Pensée directrice et une Volonté bonne.*

*Ne dites donc pas des pages que nous vous offrons aujourd'hui : « cette doctrine n'a plus rien à faire avec nous ». Tout a à faire avec vous, puisque vous n'avez plus rien — ou presque, et qu'il vous faut vivre pourtant, d'une haute et belle vie, à la mesure de votre dignité d'homme.*

*Ne dites pas qu'elle ne vous est rien, la fière et courageuse parole que Ruysbroeck l'Admirable donna en viatique à deux étudiants de Paris, férus de syllogismes, riches peut-être de bien des choses, pauvres seulement d'espérance et de bonne volonté : « Vos estis tam sancti sicut vultis. »*

*Ce mot, recueillez-le, comme une miette de bon pain, sans vous effaroucher du grave appareil d'érudition qui l'enveloppe.*

*Quant à moi, dont le rôle est modestement d'un transmetteur, je dis comme Olivétan, présentant sa traduction de la Bible :*

*« Je n'ay point honte, comme la veusve évangélique, d'avoir apporté devant vos yeuls mes deux petites quadrines en valeur d'une maille, qui est toute ma substance. Aulcuns viendront après qui pourront mieulx. »*

---

# INTRODUCTION

## L'Histoire et les Philosophies médiévales.

### I

L'ouvrage que nous présentons sur Ruysbroeck l'Admirable n'est ni un livre d'histoire ni un livre de philosophie : il relève de ce domaine de l'érudition bien délimité qu'on appelle l'histoire de la philosophie.

C'est dire que, gardant sa caractéristique propre, il touche cependant, d'un contact étroit, à l'histoire proprement dite et à la philosophie.

Tributaire de ces deux provinces scientifiques, l'histoire de la philosophie est soumise aux mêmes règles de recherche, de critique et d'exposition. Elle s'adresse aux idées, mais ne peut se désintéresser des événements, qui déterminent et conditionnent les idées. Et ces idées, d'autre part, comment pourrait-elle les évaluer si elle ne s'assurait au préalable les ressources de la psychologie, de la dialectique et de la métaphysique?

Dans son dessein bien spécial l'histoire de la philosophie s'accorde donc avec la prédilection très marquée que notre temps manifeste pour les reconstitutions historiques.

Aucun âge, en effet, n'a autant travaillé pour rassembler les vestiges de l'humanité disparue et pour appliquer au présent les leçons du passé.

Ce siècle, si généreux malgré ses misères, n'a pu se résigner à laisser ensevelis dans l'oubli tant de héros, sans une âme pour les pleurer, sans un chantre pour les célébrer. Au service de cette piété filiale il a mis une honnêteté qui restera l'une de ses caractéristiques les mieux établies. Persévérance dans le labeur, prudence dans l'investigation,

scrupuleuse conscience dans l'utilisation du document : voici noté en quelques traits le progrès réalisé dans le domaine de l'histoire.

Non seulement l'outillage a été perfectionné par la création d'écoles spéciales où de véritables laboratoires ont été offerts aux disciplines auxiliaires de l'histoire. Il suffit de nommer en France l'*École des Chartes* et l'*École pratique des Hautes-Études*. Mais le progrès est encore — et surtout — dans l'élaboration d'une méthode aux règles précises et dans la conception du rôle éducatif de l'histoire.

Il s'est trouvé cependant des historiens pour déprécier ce labeur, entre tous délicat. « Ah ! quel monceau de cendres, s'écrie Carlyle, de débris et d'ossements calcinés, la pédanterie laborieuse ne déterre-t-elle pas dans ses fouilles du passé pour l'appeler histoire [1]. »

Il est légitime, sans doute, que l'historien ait conscience des bornes imposées à son labeur. Cet homme tourné vers le passé sait à l'avance que « la réalité historique ne nous est jamais connue dans la vérité absolue et précise de son infinie complexité » [2].

Mais autre chose est l'exact sentiment de nos limitations, autre chose le scepticisme du travailleur accablé par son impuissance. Avec la joie du labeur aimé le scepticisme ravit la condition même de la réussite. Cette forme du scepticisme est, au surplus, comme toutes les autres, une injustice. L'ouvrier n'est-il pas plus grand que l'outillage? Et si l'historien travaille dans des conditions plus ingrates qu'un chimiste, par exemple, il peut cependant, par une série de minutieuses approximations, diminuer progressivement les risques d'erreur et saisir presque *le fait* dans sa vie palpitante.

La question de méthode se pose donc, impérieuse, au début de toute entreprise historique [3].

1. *Past and Present*, p. 36.

2. Gabriel Monod, *Allocution à ses élèves à l'occasion du 40e anniversaire de son enseignement*, Paris, 1907.

3. Il existe d'excellents travaux où les questions de méthode sont traitées dans le détail : J. G. Droysen, *Précis de la science de l'histoire*, traduit de l'allemand, Paris, 1897; P. Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Paris, 1894; E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1894; F. Erhardt, *Ueber historisches Erkennen. Probleme der Geschichtsforschung*, Berne, 1906; Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, 1897; Ch. et V. Mortet, *La science de l'histoire*, extr. du t. XX de la *Grande encyclopédie*, Paris, 1894; G. Hanotaux, *L'histoire et les historiens*, in *Revue des Deux Mondes*, Sept., 1913; L. Bréhier et G. Desdevises du Dézert, *Le travail historique*, Paris, 1914.



L'histoire se fait avec des documents : manuscrits, inscriptions, ou documents figurés tels que les œuvres d'architecture, de peinture, de sculpture, les objets de toutes sortes : armes, costumes, monnaies, etc. Mais, dans le meilleur des cas, les documents retrouvés ne sont toujours que des ruines, des épaves échappées au grand naufrage du temps.

> Chaque vague en passant d'un butin s'est chargée;
> L'une a saisi l'esquif, l'autre les matelots...
> Où sont-ils les marins sombrés dans les nuits noires?
> O flots, que vous savez de lugubres histoires !

Parmi tous les travailleurs scientifiques l'historien est donc, à première vue, le moins bien partagé. Car il n'a des faits qu'une vision indirecte et fragmentaire. Et il en serait réduit à n'être que le stérile conservateur des vastes nécropoles des âges si des méthodes précises ne lui permettaient de remonter des *traces* aux *faits*.

Les matériaux recueillis doivent tout d'abord être interprétés, épurés et contrôlés par une série d'opérations critiques : critique d'érudition, critique de provenance, critique d'interprétation. Il convient ensuite de grouper ces matériaux en des cadres qui serrent de près la réalité qu'on veut atteindre et qui n'existe encore que dans l'esprit.

Ce groupement présente toujours des lacunes, d'autant plus considérables que les documents sont moins abondants. Alors intervient le raisonnement. De déduction en déduction, appuyé sur la loi des analogies qui assimile l'humanité passée à l'humanité présente, l'historien remonte jusqu'à l'époque même qu'il s'est proposé de reconstituer. L'exactitude de sa reconstitution est en raison directe de la sûreté et de la prudence des opérations raisonnées. Ainsi il rattache les faits aux faits, soude entre eux les anneaux isolés pour obtenir une vue continue des événements. La vérité, il ne peut la saisir d'un seul coup. Mais de plateau en plateau, il s'élève, comme un voyageur à flanc de mon-

tagne, jusqu'au moment où il atteint la cime et, d'un regard, embrasse dans son ensemble le paysage immense où se meuvent les hommes.

La science ici doit précéder l'art. Recueillir les témoignages, leur demander leurs preuves, les redresser si la passion ou l'apologétique les ont déformés : c'est le travail de l'érudit. Tâche ingrate et ardue, extrêmement longue, mais qui est la condition même de la réussite. S'il n'a longuement vécu avec ses sources, l'historien bâtit dans le vide, et ces travaux sans solidité ni conscience sont vite percés à jour. Le contact prolongé avec les sources donne seul cette vive lumière où l'on voit se dégager les lignes, se dessiner les physionomies, s'agencer les pièces de charpente. Cette œuvre passionnante, qui fait de l'historien le témoin ébloui d'une véritable renaissance, il en souffre et il en jouit seul. Comme les pierres cachées dans les fondations, elle ne paraît pas au grand jour, mais elle constitue la solide assiette qui soutiendra l'édifice.

A lui seul cependant le travail critique serait insuffisant. On a pu l'appeler une paresse : *ignavia critica*. A ces muets témoins que sont les documents il va falloir donner une langue contemporaine. L'art succède à la science pour souffler sur les ossements desséchés, ramasser les événements en de saisissants raccourcis, camper une silhouette d'un trait de crayon, établir dans le large ensemble l'harmonieux équilibre des parties. L'historien doit maintenant savoir oublier son époque, s'assimiler l'âme des temps passés, se résoudre, contre l'érudit qui proteste, à sacrifier pour obtenir la concision où s'enferme seul le nécessaire.

Or, dans ce double labeur, à quoi prétend l'historien? L'érudition pour l'érudition est un égoïsme. L'histoire a cessé, selon la forte parole d'Augustin Thierry, « de suivre la fortune des princes pour s'attacher à la destinée des hommes qui vécurent et souffrirent comme nous ».

Les pièces à conviction, que ce soit la geste de Philippe-Auguste ou le retable de l'Agneau des frères van Eyck, sont en fonction de l'âme humaine. C'est elle qui nous intéresse. Ses douleurs et ses espérances sont nôtres. Car le temps ne l'a pas morcelée dans ses arbitraires catégories. Elle est



*une*, « de sorte que toute la suite des hommes doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » [1]. Cette âme gît dans les documents, assoupie comme la Belle en son bois dormant. A l'historien de l'éveiller d'un baiser. Car l'histoire est une œuvre d'amour.

Que nous sont ces archives poussiéreuses, ces tronçons de colonnes que chaque jour effrite davantage, ces costumes fripés, si vous ne rappelez pas la vie? « L'histoire n'a rien à voir avec ces tas de pierres. L'histoire est celle de l'âme et de la pensée originale, de l'initiative féconde, de l'héroïsme, héroïsme d'action, héroïsme de création. Elle enseigne qu'une âme pèse infiniment plus qu'un royaume, un empire, un système d'état, parfois plus que le genre humain [2]. »

Là est la grandeur de l'histoire, et nous dirions volontiers son objectif propre. L'histoire est une morale. Savoir ce que l'âme humaine a cru, a pensé, a souffert aux différents âges de l'humanité est une source de joies graves, un labeur de longue portée. Là est la valeur éducative unique de l'histoire.

On est quelquefois surpris de voir combien des hommes, d'ailleurs intelligents, peuvent manquer d'un jugement sain dans l'appréciation des mouvements et des faits contemporains. Quand on en cherche la raison, presque toujours on remarque qu'elle est dans une ignorance totale ou partielle de l'histoire. Lacune où se trouve le germe de tous les orgueils et des plus graves déviations de la pensée. Qui n'a pas saisi sur le vif l'inextricable enchevêtrement des générations et l'inlassable renouvellement de la vie ne peut vraiment comprendre son temps, où les survivances du passé voisinent avec les nouveautés. L'histoire est peut-être la seule école où s'enseignent la tolérance et la justice, la seule qui s'interdise les jugements absolus, parce qu'elle sait que toute sentence est soumise à une perpétuelle revision.

Sans doute, dans ce drame pathétique qui se déroule au long des âges l'historien sait prendre sa place. Il a ses sym-

1. PASCAL, *Fragment d'un traité du vide*, dans *Pensées*, édit. Havet, t. II, p. 271.
2. MICHELET, *Histoire de France. La Renaissance*, p. 4.

pathies et ses antipathies. Mais tout en essayant de se faire à lui-même une vérité qui le nourrisse, il n'appelle pas mensonge ce qu'il n'a pu s'assimiler dans les énormes provisions du passé. Il sait que les dieux meurent comme les astres. Mais il n'oublie pas que ces froides pensées, dont la vitalité s'est épuisée, furent autrefois vivantes et nourricières. Et il les aime pour leur labeur accompli, tout en se séparant d'elles de toute la distance de ses acquisitions nouvelles.

A cette hauteur pacifique, il n'est rien qui ne prenne un passionnant intérêt et ne concoure à l'utilité la plus efficace que l'on attribue à l'histoire : comprendre le présent. *Incessu patuit dea.* L'âme humaine a passé là, et son sillage royal s'est imprimé sur la poussière des siècles évanouis.

Une monographie bien menée, de quelques pages, sur un personnage oublié, peut projeter une clarté dont s'illuminera l'actualité. Le déchiffrement d'une inscription sur une pierre, au désert, peut servir d'anneau pour ressouder la chaîne brisée d'une tradition.

Est-ce à dire que tous les faits reconstitués aient la même valeur? Non pas. Car l'histoire, pour être une morale, doit opérer un triage. Elle se prononce en distinguant le bien du mal. Elle flétrit ou elle exalte, et cela sans prendre parti, simplement en conviant l'homme à tirer enseignement des démonstrations répétées où éclatent la beauté de l'effort, la persistance de l'espérance et la grandeur de l'humaine misère. Elle rabaisse l'orgueil des conquérants, mais va chercher en son couvent oublié tel moine pensif. Elle attache moins de prix au laurier sanglant du triomphateur qu'au dernier cri d'un Crucifié sur une aride éminence de Judée. Ainsi elle ordonne, elle mesure, elle compare, ramène à l'échelle, fait rentrer dans le rang les orgueilleux qui occupèrent la scène de leur temps de leur tumultueuse personnalité, et met une clarté sur les seuls fronts dignes d'être salués par l'unanimité des hommes.

Aussi s'attache-t-elle avec prédilection, parmi tant de personnages, à ceux qui furent vraiment grands, soit par leur effort, soit par leur sainteté, soit par leur martyre. « La seule chose qui vaille la peine que l'histoire soit écrite, c'est



le spectacle d'une âme plus forte que le péril [1]. » Les foules, sans doute, sont grandes, elles aussi, soit qu'un ferment profond les travaille comme une pâte, soit que, dociles, elles mènent leur vie collective, s'élevant insensiblement sous la poussée de milliers de vies obscures et, pourrait-on croire, inutiles. Mais le héros, le grand homme, le saint est la voix même de cette confuse agitation. Dans son âme sonore tous les mouvements de la foule ont un écho. Il donne un verbe à la pensée inconsciente, une volonté aux aspirations. Voilà, entre tous, l'individu historique, celui par qui l'histoire devient un enseignement et une création.

Car les vivants seuls propagent la vie. En situant, dans un relief fortement accusé, le grand homme ou le saint, l'histoire révèle les possibilités magnifiques endormies en chacun. Le grand homme garantit en tout homme les mêmes énergies et les mêmes aptitudes qui firent sa grandeur. La baguette magique d'un maître peut les éveiller, ces puissances assoupies. Et cette baguette, l'historien la tient en ses mains.

## II

Si tel est bien l'objet de l'histoire : « apprendre l'homme à l'homme », on comprend l'extraordinaire développement pris par certaines branches de l'histoire, presque totalement négligées il y a un siècle ou deux: l'histoire des idées, par exemple, ou l'histoire de la philosophie [2].

S'il est vrai que la grandeur de l'homme réside surtout dans l'effort qu'il fait pour se comprendre et comprendre sa destinée, l'histoire religieuse est de tous les départements de l'histoire générale celui qui doit susciter l'intérêt le plus justifié.

Cette vue n'a pas été indifférente au choix de notre sujet. En nous proposant d'étudier la vie et l'œuvre d'un moine du XIVe siècle, dont on ne connaît guère en France que le

1. H. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française.* Journée du 20 juin.

2. Sur la conception et la méthode de l'histoire de la philosophie, voir F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* 10e édit., 1915, t. I, pp. 1 et ss.; F. PICAVET, *L'Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être,* Paris, 1888; du même, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* Paris, 1905, pp. 1-25.

nom : Ruysbroeck l'Admirable, nous avons voulu faire revivre un moment de l'évolution religieuse de la chrétienté, à la veille d'une des plus grandes transformations spirituelles que l'histoire ait enregistrées. Car cet homme saisit, prolonge en sa pensée les aspirations de sa génération, et, de plus, il nous permet, en sa personne, de rejeter le discrédit injustifié qui pèse encore sur le moyen âge.

On a coutume d'appeler moyen âge la période qui s'étend de la chute de l'empire romain d'Occident, en 476, ou même de la séparation de l'empire d'Orient et de l'empire d'Occident, en 395, à la prise de Constantinople, en 1453. Mais la vie se laisse-t-elle circonscrire aussi aisément? Comme l'eau des océans elle passe sur les fragiles barrières chronologiques que l'homme oppose à sa fougue, et recouvre de sa nappe continue les terrains trop bien délimités.

Le terme même de moyen âge implique qu'il est un âge intermédiaire. Mais cette situation intermédiaire n'est justifiée qu'au point de vue philologique.

L'*aetas media* marque une étape du développement de la langue latine. C'est l'époque où le latin n'est plus la haute langue classique qui fut, jusqu'au règne de Constantin le Grand, le véhicule de la pensée antique, où le latin, progressivement pénétré par les idiomes germaniques, n'a pas encore été transformé au point de ne conserver que les vestiges de son antique noblesse *(infima latinitas)*. Les humanistes, qui se flattaient d'avoir ressuscité la haute latinité, en arrivèrent à confondre en une seule période philologique l'*aetas media* et l'*aetas infima ;* entre la splendeur passée et la splendeur recouvrée s'étendait ainsi, pour la langue, une zone d'ombre. C'est ainsi que l'entendait Du Cange dans ses lexiques célèbres : *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis* (1678) [1].

Mais cette division, déjà arbitraire pour la langue, fut étendue par les humanistes à l'histoire elle-même. Et de la faveur qui accueillit cette idée préconçue dériva une véritable déformation historique.

Si le moyen âge est, dans l'esprit des humanistes, une

1. G. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge?* Paris, 1910, pp. 30-38.



période d'opposition à la grande civilisation classique dans les deux formes qu'elle a revêtues, l'antiquité gréco-romaine et la Renaissance, il était naturel de voir en lui l'âge de toutes les erreurs. La lumière était toute à Rome et à Athènes, et voici qu'après une longue éclipse des clartés d'aube dorent les coupoles de la Renaissance. L'orgueil de la vie renaît avec les arts et les lettres païennes; l'humanité secoue ses voiles et sort de sa longue léthargie...

Que pouvait-il venir de la nuit? Des peurs, des cauchemars, des crimes. La nuit n'est-elle pas encore le symbole de l'ignorance? De là cette sombre légende à laquelle Voltaire a prêté si imprudemment l'appui de son nom. Parlant des « temps grossiers qu'on nomme le moyen âge », le sceptique philosophe de Ferney donnait vraisemblablement une expression à son mépris du christianisme dans la dépréciation systématique du moyen âge. L'historien qui pénètre dans le moyen âge, écrivait-il, « ressemble à un voyageur qui, au sortir d'une ville superbe, se trouve dans des déserts couverts de ronces » [1]. Ainsi s'accréditèrent des légendes qui n'ont pas résisté à l'examen critique du XIX^e^ siècle : la répugnante saleté du moyen âge, les bains de sang, le *jus primae noctis* des seigneurs libidineux, la léthargie intellectuelle de dix siècles, etc. A l'envi, des historiens comme Michelet et Taine mettent en circulation des formules qui iront propageant le parti-pris. Michelet aime à parler de « la gigantesque moisissure », de « la nuit de mille ans ». Taine, qui cependant a reconnu, en des pages brillantes, tout ce que le monde moderne devait au moyen âge [2], oublie ailleurs ses propres arguments pour ne plus voir dans le moyen âge qu'une « fosse noire », « une époque maladive et détraquée » [3].

Sans doute, il serait facile d'invoquer des arguments, de faire comparaître des autorités irrécusables en faveur d'un pareil tableau. Ce n'est pas en vain que le sang lourd des Barbares court dans les veines d'une humanité presque

1. *Essai sur les mœurs*, chap. XI, XXVII.
2. *Les origines de la France contemporaine*, I, *L'Ancien régime*, t. I, pp. 5-10.
3. *Histoire de la littérature anglaise*, t. I, p. 223; *Philosophie de l'Art*, t. I, pp. 81-85.

complètement transformée. Il est vrai qu'alors les mœurs furent grossières, les passions violentes, les misères étendues. C'est un âge tout en heurts, en fortes oppositions, où l'âme et la chair s'entre-mesurent et où cette dernière établit trop souvent un empire incontesté. Mais est-il d'une impartiale méthode d'appliquer à des temps divers une commune mesure, et de juger avec notre mentalité contemporaine ce qui alors était généralement toléré? Il ne peut y avoir d'équitable comparaison pour des termes dissemblables. Et il serait tout aussi aisé d'établir sur preuves, sur les textes les plus sûrs, une généralisation opposée, toute en beauté, mais qui ne serait pas moins injuste que la première.

Ce sont des temps barbares, certes, mais d'une barbarie toute pénétrée d'idéalisme, où lentement mais sûrement s'établit la maîtrise de l'esprit.

Il a fallu le contrôle des strictes méthodes historiques pour amener les historiens à une vue plus juste de l'époque médiévale. Il est apparu alors que le moyen âge a été une époque créatrice entre toutes, la matrice où devait se constituer toute notre civilisation moderne [1]. Évocation émouvante d'un monde qu'on croyait mort et qui, par le déchiffrement d'un grand nombre de chartes, la publication d'une foule de monographies, se dégage de la poussière! On voit s'éveiller non seulement la conscience individuelle, mais la conscience nationale. Lorsque furent vaincues les aigles romaines qui garantissaient jusque-là l'imposante unité du monde antique, la patrie devient une réalité, fragile sans doute, mais qui ira se consolidant. On entend les premiers balbutiements des langues qui sont encore les nôtres. La brutalité ancestrale est obligée de reconnaître une autorité extérieure dont le pouvoir s'étend du puissant au manant. Une œuvre immense de domestication est alors accomplie par l'Église, et la discipline de fer qu'elle fait peser sur le monde occidental jusqu'au XII^e^ siècle, et qui est dure surtout aux princes, empêche seule ce monde de périr dans l'anarchie [2]. On voit dans les conciles s'ébaucher la vie parlementaire où peuvent s'exprimer les volon-

1. Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, t. I, pp. 1 ss.
2. TAINE, *L'ancien régime*, t. I, p. 6.



tés d'un groupe; les franchises corporatives, qui viendront aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, ont leur origine première dans ces larges assemblées que domine un idéal d'ordre et de bienfaisance. Un droit nouveau se constitue en faveur des vaincus et des opprimés. A tous la nécessité morale et non seulement matérielle du travail est révélée. On canalise la fougue indisciplinée des peuples dans des occupations méthodiques. Et, secouant l'épais limon que les torrents du nord avaient laissé sur le sol gaulois, on voit le monde fleurir : la première ferme et le premier *scriptorium* sont les gages décisifs de l'avenir réparateur.

Si l'œuvre matérielle est nécessairement la première à s'établir, elle se continue bientôt par une prodigieuse activité intellectuelle. On recueille les anciennes acquisitions du genre humain, les fragments de la littérature et de la science païennes, la littérature patristique. Puis, sous l'impulsion de Charlemagne et de ses collaborateurs, s'ébauchent une science et une théologie contemporaines.

L'église romane, qui suggérait l'idée d'une majesté calme, d'une force fermement établie, se transforme par lentes transitions. Elle se creuse, s'évide, hausse ses voûtes, s'aère, jusqu'au moment où, comme soulevée par l'ardente piété des fidèles, elle jaillit, élan presque animé des pierres vers le ciel. Véritablement ici les pierres ont une voix : le style roman, où les pleins l'emportent, convient bien à l'âge des célèbres controverses du IX^e^ siècle, solidement étayées d'arguments, où le mysticisme n'a presque point de part.C'est bien la langue de Scot Erigène, d'Hincmar, de Gerbert et de Fulbert, de Bérenger et de Lanfranc. Avec les premières églises gothiques, la poésie contemplative vient pénétrer d'une douceur inconnue l'intellectualisme des docteurs. On veut atteindre Dieu, mais la pensée, avant de s'élancer, s'arc-boute puissamment. Ce double mouvement, qui paraît à la fois dans l'architecture et dans la spéculation, on peut le saisir dans toute la série des grands penseurs qui nous mèneront jusqu'aux XV^e^ et XVI^e^ siècles : Guillaume de Champeaux, saint Bernard et son adversaire Abélard, les grands Victorins jusqu'à Albert le Grand et saint Thomas, et l'école mystique qui couronne la scolastique du XIII^e^ siècle.

On peut à peine se faire une idée de l'effervescence intellectuelle qui, partie des écoles du palais, remplit six siècles, élabore de véritables encyclopédies, et suscite des penseurs à l'originalité si puissante que, sur certains points, elle n'a pas encore été dépassée, pas plus que n'ont été dépassées la Sainte-Chapelle, la *Divine Comédie* ou l'*Adoration de l'Agneau.*

Peut-on, après cela, prétendre encore que le moyen âge fut une époque de sombre sauvagerie et de stérilité?

Dans un juste enchaînement des âges, la Renaissance, à laquelle on rattache généralement le monde moderne, loin d'être une résurrection triomphant de la mort, n'est rien d'autre que l'aboutissement magnifique d'un long travail, la fleur d'un arbre séculaire [1]. Mais on a oublié le vieil ancêtre, la lente poussée de la sève, et la racine même qui allait chercher les sucs nourriciers jusque dans la terre de Jésus.

S'il faut parler d'intermède c'est bien plutôt à la Renaissance qu'il faut appliquer ce terme; car, dans le patrimoine à nous transmis, quelles sont les idées qui ont prévalu? La volupté et la gloire sont-elles restées le but de la vie? Avons-nous maintenu le principe du droit germanique : *cujus regio hujus religio?* A l'absolutisme royal n'avons-nous pas préféré les régimes démocratiques et la solidarité sociale? Et où se trouvent les germes d'émancipation, de réforme intérieure, de progrès social, sinon dans le moyen âge, et particulièrement dans le XIVe siècle [2]?

Et si la prédominance est bien établie, dans l'histoire, des intérêts spirituels sur les intérêts matériels, quand l'âme chrétienne a-t-elle dit un plus beau chant que dans l'*Imitation de Jésus-Christ :* « A quoi bon tant nous occuper des genres et des espèces? Que les docteurs se taisent !... Seigneur, parlez-moi, vous tout seul [3]. » A quelle époque trouve-t-on un intérêt si passionné pour la vie de l'esprit, un tel effort pour dresser « un monde idéal au bout du monde réel comme un magnifique pavillon d'or au bout d'un clos fangeux » [4]? Le cri des étudiants italiens saluant l'entrée

1. MALLET, *Histoire moderne*, p. 290.
2. Cf. G. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge?* pp. 45-53.
3. Livre I, chap. III, §§ 55, 1 et 2.
4. TAINE, *L'ancien régime*, t. I, p. 9.



de leurs professeurs : « parlez-nous de l'âme, parlez-nous de l'âme ! » n'est pas isolé. C'est le cri de toute une époque.

Par ses efforts, ses généreuses tentatives et ses réalisations achevées, par ses aspirations et son large esprit qui a tenté d'unifier en une imposante synthèse le christianisme, le néo-platonisme, l'aristotélisme et la philosophie arabe, par son désintéressement et par sa fougue, le moyen âge a frayé les sentiers où nous cheminons encore.

C'est l'âge moderne dans son enfance, à cette époque où le sang subit difficilement la contrainte de l'esprit. Et s'il est vrai que l'homme se retourne le plus volontiers vers les indépendantes années de son enfance, on peut légitimement voir là le motif de la prédilection que notre temps a vouée à l'étude du moyen âge.

## III

La longue et traditionnelle méconnaissance de la civilisation du moyen âge n'a pas laissé de rejaillir sur l'histoire de la philosophie.

Dans l'enseignement universitaire tout l'intérêt est concentré sur la philosophie ancienne, qui se clôt avec la fermeture de l'école d'Athènes, en 529, et sur la philosophie moderne que Descartes inaugure. L'humanité se serait, d'après cette conception, endormie d'un lourd sommeil jusqu'à l'heure où les clairons de la Renaissance sonnent le réveil de la pensée.

Comme on n'a pas pris la peine d'étudier des hommes comme saint Thomas d'Aquin ou Duns Scot, on imagine sous ces noms je ne sais quels ratiocineurs, ressassant d'antiques arguments théologiques, sans contact avec le monde réel et, de ce fait, absolument dépourvus d'originalité comme d'intérêt. Est-il légitime, doit-on se demander, de pratiquer ainsi une véritable déchirure dans l'évolution de la pensée humaine? En admettant même que les opérations philosophiques des penseurs médiévaux soient totalement différentes des nôtres, ces penseurs ne représentent-ils pas une étape de l'esprit humain toujours en marche vers une fuyante vérité? L'alchimie de Roger Bacon, non plus, n'a rien qui ressemble à nos minutieuses expériences de

laboratoire; on ne la néglige cependant pas dans l'histoire des sciences. Il n'est rien, dans l'évolution de l'humanité, qui soit totalement dépouillé d'intérêt. Il n'est pas une conception qui ne se soit assimilée quelque chose du passé et qui n'ait fourni quelque chose d'elle-même au patrimoine que se transmettent les âges suivants. A ce seul point de vue, l'histoire de la philosophie, en supprimant dix siècles de spéculations, présente de l'humanité une image tronquée, absolument illégitime.

A un autre point de vue, l'histoire de la philosophie se prive de la grande joie de frayer avec des penseurs véritablement puissants et originaux. Le problème auquel les grands spéculatifs du XIII^e siècle, les mystiques du XIV^e siècle ont appliqué leurs ressources, est le problème de toujours. Il est le nôtre, comme il fut celui de Platon, de Plotin ou de Leibniz. Et pour essayer de le résoudre, il est, dans l'histoire, peu d'efforts aussi gigantesques. L'ampleur du système de saint Thomas, l'essor de mystiques tels que Ruysbroeck ou Maître Eckhart n'ont guère été égalés. Or si la pensée humaine est un héritage qui nous est transmis avec la charge de le passer agrandi encore aux mains de nos enfants, nous sommes redevables envers les philosophes médiévaux au même titre qu'envers les penseurs grecs. Et cela dans une mesure que l'on commence seulement à justement estimer.

La philosophie moderne, préoccupée du soin de retrouver sa filiation, a dépassé Descartes et s'est arrêtée à la porte des cathédrales de Strasbourg et de Cologne ou au seuil des cellules monacales du XIV^e siècle. « Cette vue féconde : que la conscience morale est une méthode, que nous sommes autorisés à tenir pour certaines les thèses dont nous avons besoin pour bien agir, lors même que nous nous trouvons incapables de les expliquer, de les développer et de les faire rentrer dans le corps de la science, Kant ne l'a sans doute empruntée à personne : c'était la propre inspiration de son cœur généreux : mais il en aurait trouvé le germe dans Pascal, il en aurait trouvé le développement, trop confiant peut-être et trop hardi, dans le mysticisme décrié du moyen âge, suivant lequel le progrès de la connaissance a pour condition et pour mesure la fidélité du



penseur à régler sa conduite sur la vérité déjà connue [1]. »

L'école idéaliste qui a succédé à Kant s'est retrouvée avec Hegel et Schelling dans la mystique de Saint-Victor et de Maître Eckhart. On a pu dire que « dès le XIII^e siècle on voit s'ébaucher et dès le XIV^e on voit se constituer définitivement l'attitude philosophique que l'on considère actuellement comme caractéristique des temps modernes » [2].

Loin d'être un arbre sans racines et, par conséquent, sans vitalité, la pensée du moyen âge a puisé les sucs nourriciers de l'hellénisme. Elle continue la tradition philosophique de l'antiquité, la modifie suivant son tempérament propre et passe la main à des successeurs qui, eux-mêmes, la prolongent jusqu'à nous. Voici, en effet, après la faillite de l'école matérialiste, que par la psychologie et les sciences d'observation, les tendances modernes vont à une conception du Divin dont la profonde parenté avec la spéculation médiévale est évidente, « c'est-à-dire à la vision de Dieu considéré comme immanent à l'univers,... et aussi de la vie humaine considérée comme faisant partie de cette réalité profonde » [3].

S'il en est ainsi, pas plus qu'on n'est fondé à isoler le moyen âge comme période historique fermée, on ne peut supprimer d'un trait de plume dix siècles de pensée. Car ils sont précisément les anneaux indispensables pour établir la continuité de notre patrimoine intellectuel.

## IV

Pour cette thèse d'ordre général les seuls arguments probants résident dans les textes, minutieusement confrontés.

Or, quel est le grand fait auquel conduit cet interrogatoire? C'est que le moyen âge eut un autre maître qu'Aristote, que l'influence dominante revient à Plotin et au néo-platonisme.

L'Aristote du moyen âge est lui-même un néo-plato-

1. Ch. Secrétan, *La Civilisation et la croyance*, p. 7.
2. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1922, t. I, p. 3. B. Landry, *Duns Scot*, Paris, 1922, p. VIII.
3. W. James, *Philosophie de l'expérience*, Paris, 1917, p. 29.

nicien. Car, les textes originaux faisant défaut, le moyen âge ne connaît le Stagirite que fragmentairement et à travers des commentaires néo-platoniciens. Le riche contingent d'idées apportées par les philosophes arabes et juifs est tout imprégné de néo-platonisme, non moins que les Pères grecs et latins. On ne peut oublier que les deux grands directeurs spirituels du moyen âge, saint Augustin et Scot Érigène, ont été, l'un directement, l'autre indirectement, en contact avec le néo-platonisme.

De sorte que s'il nous fallait donner un cadre chronologique au moyen âge, nous devrions reculer la limite conventionnelle au delà de 476 ou de 395 et remonter jusqu'au IIIe siècle, aux sources mêmes où s'est formée la spiritualité médiévale. Et nous devrions pareillement dépasser la date de 1453, car le néo-platonisme entre comme principal ouvrier dans la Renaissance florentine avec Marsile Ficin.

Le moyen âge est caractérisé avant tout par la prédominance de l'inquiétude religieuse et la primauté de la théologie. Cette inquiétude générale, on ne peut la comprendre si l'on ignore l'ambiance d'effervescence qui enveloppa le christianisme au IIIe siècle, et le mit gravement en péril, jusqu'au jour où l'opportunisme hypocrite de Constantin décida définitivement de l'établissement du christianisme.

Mais ce christianisme officiel, contrairement à ce que l'on pense généralement, ne s'est pas établi en se substituant à la civilisation païenne. De même que Rome victorieuse s'assimila l'hellénisme vaincu — *graecia capta ferrum victorem cepit* — de même le christianisme subit profondément l'influence de son milieu. C'est au IIIe siècle, dans les aspirations populaires qui se font jour à la fois dans le syncrétisme païen, dans le gnosticisme, auquel succédera le manichéisme, et dans le mysticisme plotinien, dans les besoins de pardon et d'expiation universellement ressentis, dans cet élan vers les choses invisibles commun à tant de races mêlées alors dans Rome comme dans une cuve, c'est au IIIe siècle, disons-nous, qu'il faut chercher les germes de la pensée médiévale.

Au IIIe siècle, le néo-platonisme, le gnosticisme et le



christianisme sont à peu près de force égale. Mais la balance sera bientôt rompue et la lutte, circonscrite entre la philosophie de Plotin et le christianisme. Le gnosticisme ne pourra opposer que les élucubrations de la *Pistis Sophia* ou les livres de *Jeû* à l'érudition d'un Origène et aux géniales spéculations de Plotin. Il ira dégénérant, et à mesure que la vie l'abandonnera il renforcera la formule et le rite, comme toutes les religions qui vont mourir. Il mourra donc, non sans léguer cependant quelque chose de lui au christianisme. C'est le gnosticisme, en effet, qui a transmis à l'Église l'idée sacramentelle, la théorie du rite opérant par sa seule vertu *(opus operatum)* [1].

On verra ensuite le manichéisme revivre dans les hérésies du moyen âge, qui changent de nom, mais pas de tendance. Et d'autre part, on verra le ferment mystique de la philosophie de Plotin, après Jamblique et Porphyre, élaborer des systèmes, favoriser les dispositions contemplatives, aboutir enfin, dans les milieux populaires, à un véritable panthéisme.

Du côté chrétien, ce temps est celui des constructions solidement charpentées. Saint Cyprien [2], Origène [3], en face de cette mêlée d'idées et d'aspirations, rêvent d'offrir un asile unique à l'âme religieuse de l'humanité. Et cela, non seulement dans une conception spirituelle, mais dans un organisme ecclésiastique aux cadres éternels. Par une intuition de génie, ces grands organisateurs présentaient précisément au monde ce qui manquait au syncrétisme païen. Et cet organisme universel devait s'imposer avec d'autant plus de force que, dans ce large vaisseau, on retrouvait précisément ce que recherchait l'âme inquiète du temps : le contact avec Dieu, le touchant sacrifice d'un médiateur dont la mort salvatrice était évoquée dans une lumière de mystère qui convenait bien aux initiés. Si bien que lorsque, au IVe siècle, l'édit de Milan consacra officiellement l'autorité de la religion universelle, le monde

1. HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, 3e édit., Leipzig, 1915, t. I, p. 231.
2. *De catholicae ecclesiae unitate.*
3. C. CELS, III, 30; VIII, 78; *De orat.*, 20; *In Ies. Nave homil.*, VII, 6, etc.

antique se trouvait prêt à pénétrer sans répugnance ni regret sous les voûtes de l'Église.

Le IIIe siècle mérite à un autre titre de solliciter notre vive attention. Non seulement il est, historiquement et psychologiquement, lié au moyen âge, mais il présente avec la situation actuelle de frappantes correspondances [1].

Au strict point de vue philosophique, on peut en gros marquer les étapes de la filiation qui relient le IIIe siècle et le néo-platonisme à la pensée du moyen âge.

La fermeture de l'école d'Athènes disperse sans doute les maîtres officiels du néo-platonisme. Mais l'esprit ne se laisse pas exiler ni reprendre. Car déjà saint Augustin avait utilisé les théories plotiniennes de l'exemplarisme et de la purification de l'âme. Boëce, le ministre malheureux de Théodoric, s'était largement inspiré de Porphyre dans son *De Consolatione* et n'avait pas craint de justifier par des arguments néo-platoniciens les mystères de la Trinité et de l'Incarnation.

Après 529, la philosophie condamnée en est réduite à se présenter comme chrétienne. Le pseudo-Denys est un pur disciple de Proclus, et, en mettant en circulation une traduction des traités dionysiens, Scot Érigène, au IXe siècle, assurera au néo-platonisme une vitalité renouvelée tout en étant dissimulée. Scot Érigène, au surplus, s'appuie sur la doctrine du pseudo-Denys pour élaborer son grand œuvre sur les divisions de la nature.

Scot Érigène déterminant la grande direction de la vie intellectuelle du moyen âge, on ne peut s'étonner dès lors de discerner à chaque pas les survivances du néo-platonisme. La scolastique elle-même, placée jusqu'ici sous le patronage d'Aristote, s'est assimilée le néo-platonisme en même temps que le péripatétisme aristotélicien. Avec le

1. Cf. sur ce point de vue les pages saisissantes de l'archéologue W. DEONNA, prof. à l'Université de Genève, dans *la Bibliothèque universelle*, juillet, août, septembre 1921; W.-R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, London, 1918, t. II, pp. 219 ss.

De même G. FERRERO, *La ruine de la civilisation antique*, Paris, 1921, chap. I, II, V. « Nous nous trouvons dans une situation qui, sur un fond plus large et sous des formes plus compliquées, a des analogies profondes avec celle que nous avons décrite. » Page 222.



pseudo-Denys elle divise les questions en rangeant d'un côté les arguments positifs, et de l'autre, les arguments négatifs; et elle couronne son importante synthèse par une méthode mystique qui relève directement de Plotin. Ainsi la distinction qu'on établit entre les grands scolastiques et les mystiques spéculatifs du XIVe siècle ne subsiste pas : ceux-ci achèvent l'œuvre de ceux-là.

Telle est l'ample vue d'ensemble que l'étude des textes permet d'avoir sur la vie intellectuelle du moyen âge. M. Fr. Picavet a exposé cette thèse générale, avec une érudition imposante, dans son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* [1]. Il n'a pu que tracer, dans la broussaille des systèmes, de larges avenues, laissant à ses successeurs la tâche de s'engager plus à fond sur ces chemins nouveaux, et de vérifier, par des études de détail, l'exactitude de sa thèse.

Il apparaîtra alors, dans une évidence absolue, que la préoccupation du moyen âge n'a pas consisté à forger, en formules étroites, des cages pour l'esprit ou à chevaucher la chimère. Le profond idéalisme du philosophe de Lycopolis court en veine souterraine sous les fondations de l'Église, jaillit ici dans des personnalités telles que Scot Érigène, Hugues de Saint-Victor, Maître Eckhart, là dans les mouvements protestataires du XIIe ou du XIVe siècle.

L'Ukraine et la Carinthie sont traversées par un fleuve au cours très accidenté. A sa source, il s'appelle Poik. Après un certain parcours, il s'engloutit dans une crevasse et poursuit sa route sous terre. Mais bientôt il reparaît, grossi par les eaux dont il s'est enrichi dans les ténèbres. Il a pris alors le nom d'Unz. Une seconde fois il disparaît. Quand il revient à la surface, il s'appelle Laibach. C'est toujours la même eau, mais à chacune de ses périodes souterraines elle change de nom.

Ce fleuve nous fournit bien l'image de l'histoire du néo-platonisme. Le néo-platonisme n'apparaît pas toujours visiblement, mais il alimente dix siècles de philosophie. Et si, bien souvent, il n'est pas nommé, ne nous y trompons pas : c'est lui toujours, au cœur de la scolastique comme au cœur de la mystique, dans les écoles du palais avec Scot

1. Paris, 1905, pp. 95-124.

Érigène, comme dans la paisible retraite de l'abbaye de Saint-Victor. C'est lui qui suscite dans l'âme populaire ces inquiètes velléités qui, bientôt, en se faisant ouvertement jour, feront éclater le corselet d'acier dont, à l'image des chevaliers, elle était revêtue. C'est lui qui fera du moyen âge tout entier, non l'époque des arguties, des écolâtres bardés de syllogismes, mais l'âge spirituel par excellence, où le problème religieux domine tous les autres, se cherche un verbe, bégaye les principes de la religion de l'esprit, et se résout dans le sein même de Dieu, après avoir dépassé toute forme et tout intermédiaire.

## V

Une vue si différente de la conception habituelle des choses demande la preuve.

Cette preuve, nous entendons la fournir en ce qui concerne Ruysbroeck l'Admirable. Les grandes synthèses historiques sont devenues de plus en plus difficiles. Elles ne peuvent désormais être entreprises qu'avec la collaboration de nombreux spécialistes.

En se limitant ainsi, notre travail ne veut être qu'un chapitre de l'histoire de la philosophie. Nous nous sommes exclusivement appliqué à démêler les sources de la pensée de Ruysbroeck. D'où en proviennent les éléments essentiels? Quelle est la part des influences et la part de l'originalité? Cette pensée, où aboutissent divers courants intellectuels, s'est-elle constituée d'un seul jet après une incubation préalable? Ou plutôt s'est-elle épanouie par poussées successives, déterminées elles-mêmes par les accidents de la vie? Tel est strictement notre dessein.

Cette enquête, assurément malaisée mais passionnément instructive, n'a tenté jusqu'ici aucun des savants qui se sont occupés de la mystique spéculative du XIVe siècle [1]. Est-il présomptueux de notre part d'entreprendre de combler cette lacune?

1. Dans sa notice sur Ruysbroeck, le prof. De Vreese dit : « La recherche systématique des sources de Ruysbroeck est encore à faire; elle donnera certainement des résultats curieux. » (*Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, 1910, t. XX, col. 560.)



Mais pour ne pas s'égarer dans cette investigation, l'historien doit à l'avance se tracer un plan aux rubriques bien arrêtées.

Si l'étude des textes avec tout ce qu'elle comporte — réunion et collation, examen des manuscrits, filiation et dépendance — est l'étude principale, elle ne peut suffire à elle seule. Le mouvement interne de la pensée et la formation même de la pensée dépendent en grande partie des faits extérieurs. Et, par ce côté, notre travail se rattache intimement à l'histoire et à la psychologie.

Il nous faut connaître l'homme et son milieu. Le génie lui-même est conditionné par le temps, la race, l'ambiance. L'action combinée des influences, en s'exerçant du dehors, modèle et façonne la personnalité comme le pouce d'un sculpteur. C'est elle qui fixe le génie, discipline la force intérieure en l'obligeant à se mouvoir dans des limites définies. Un Savonarole, un Dante, un Luther auraient-ils été tels si les conditions politiques et religieuses de leur temps avaient été autres? On ne peut guère le penser.

Comme l'arbre puise au sol sa sève, l'individu historique alimente sa flamme des aspirations et des douleurs de son temps. Elles trouvent en lui un verbe élargi, mais il faut les chercher avant tout dans ce laboratoire qu'est la vie d'une nation ou la conscience collective de la foule.

Or cette histoire est plus que le tableau de tous les mouvements par lesquels une nation ou un homme s'affirme, lutte contre l'ennemi ou s'organise. L'historiographie moderne a réhabilité les naïfs chroniqueurs qui notaient avec scrupule les récoltes déficitaires et les inondations, donnant à ces événements en dehors de la volonté humaine une valeur au moins égale à celle de la mort d'un prince, de la promulgation d'une charte. A Bruxelles, un violent mouvement insurrectionnel eut pour cause première une terrible épizootie en 1315. La hausse des prix, puis la famine provoquèrent une série de troubles qui arrachèrent, dix ans après, à Jean III d'importantes concessions [1]. En 1314, des pluies diluviennes arrêtèrent Louis X le Hutin qui se pré-

1. *Archives générales du royaume, diplômes*, 18 octobre 1326.

parait à envahir la Flandre, et la destruction des récoltes dans la zone des armées l'obligea à licencier ses troupes. Faut-il noter aussi le lien direct qui rattache l'épidémie de peste de 1348-1349 aux manifestations itinérantes des Flagellants?

Rien ne doit donc être négligé de ce qui nous fait pénétrer au cœur de la vie quotidienne, nous introduit dans les intérieurs. La description de la toilette d'une grande bourgeoise et le tableau des salaires des tisserands sont des éléments de la reconstitution historique autant que les coups de force des princes. Plus de la moitié de la vie de Ruysbroeck se déroule dans le siècle. Il prend une part active à l'agitation religieuse qui caractérise la première moitié du XIVe siècle. Et cette effervescence est, comme nous le verrons, si intimement liée aux vicissitudes politiques et sociales qu'on ne saurait impunément négliger celles-ci.

Avant donc de dessiner les traits de cette haute figure intellectuelle, et pour tenter cette esquisse avec quelque chance d'être complet, il faut recourir à l'histoire. Il est impossible de ne pas se demander comment une telle personnalité s'est formée, quelles impressions ont frappé cette âme,à l'âge surtout où l'homme se prépare dans l'adolescent. Quelle était la famille, et qu'enseignait l'école? Quel était le sort de la Flandre et du duché de Brabant entre les tenailles que refermaient lentement sur eux d'un côté le roi de France, de l'autre le roi d'Angleterre? Quelles étaient les misères et les espérances du peuple, et ces agitations d'ordre à la fois matériel et spirituel dont on voit affleurer l'effervescence amortie dans les documents, comme des bulles à la surface d'une eau immobile?

Le sujet est si vaste, si complexe, que nous avons dû, à maintes reprises, nous borner, dans ce tableau, aux traits principaux, ceux qui nous paraissaient indispensables à l'ensemble que nous concevions. Mais nous avons tâché de remédier à cette situation obligée en renvoyant aux travaux spéciaux le lecteur désireux de contrôler par lui-même nos assertions. Les références continues, au bas des pages, en même temps qu'elles soutiendront, comme des contreforts, notre édifice historique, marqueront toute l'étendue de nos dettes.



Les notes que nous avons prises au cours de nos investigations sont ainsi venues se ranger tout naturellement dans trois grands cadres qui nous ont fourni la division de notre travail en trois parties. La première est consacrée uniquement à l'étude critique des documents de la vie de Ruysbroeck. Dans la seconde, qui constitue à elle seule une biographie de notre auteur, nous avons essayé d'esquisser, en utilisant les renseignements fournis par nos documents, le tableau du milieu où évolua Ruysbroeck, des influences historiques qui s'exercèrent sur lui, rattachant ainsi le mouvement de sa pensée au mouvement de son siècle.

Que de fois, en ayant devant les yeux des modèles comme la délicieuse biographie du moine chroniqueur Raoul Gabler [1] par E. Gebhart ou la remarquable étude de Bernard Monod sur le moine Guibert [2], avons-nous désespéré de dégager comme il convenait, du récit naïf de Pomerius ou du prologue de Frère Gérard, l'âme pure de notre mystique, de reconstituer sa vie et sa pensée sans les décolorer !

Enfin, dans la troisième partie, nous avons tenté, après avoir exposé les grandes lignes de la doctrine de Ruysbroeck, de relever les éléments constitutifs de cette pensée, d'en établir l'origine, d'en montrer, par des preuves tirées des textes, la filiation philosophique.

Mais ainsi conçu, à la façon d'un triptyque dont les vantaux, en s'ouvrant, donnent une image complète, notre travail dit-il tout?

Hélas ! Aurait-on signalé au mieux toutes les influences combinées, nommé les maîtres immédiats dont la pensée a provoqué chez le disciple l'adhésion ou la contradiction, établi les larges courants d'idées qui, venant des âges passés, se sont mêlés à la pensée originale, qu'il manquerait, parmi tous ces éléments, un élément. C'est l'appréciation de ce quelque chose d'ignoré et de puissant qui d'un homme fait *quelqu'un.*

Cet élément, c'est l'essence de la personnalité, ce par quoi un homme se distingue de ses contemporains et s'impose. Voix du passé, renaissant après des siècles de silence, action spontanée d'une énergie intérieure? On ne

1. *Moines et papes, essais de psychologie historique.*
2. *Le Moine Guibert et son temps*, Paris, 1905.

sait. C'est le secret du génie, c'est la foi, puissance divine qui échappe aux catégories ordinaires. On ne peut que la constater. Et s'incliner; car on pressent derrière ce bouillonnement l'action d'un Dieu.

Les vieux biographes représentaient Ruysbroeck humblement soumis à l'inspiration du Saint-Esprit. Sous cette forme, ils ne disaient pas autre chose que ce que nous disons. De ce *nescio quid divinum* l'historien ne peut avoir que le reflet très éloigné. Heureux cependant s'il peut fixer cette pâle lueur, car c'est elle, au fond, qui fait tout le prix de l'histoire.

La seule recommandation dont puisse se prévaloir cet ouvrage est d'avoir été entrepris sur les conseils de M. François Picavet, l'éminent et regretté maître du Collège de France, professeur à l'École pratique des Hautes-Études.

Il y voyait la réalisation d'un vœu, exprimé dans son *Esquisse des philosophies médiévales*, lorsqu'il demandait aux travailleurs de « déterminer aussi exactement qu'on peut l'espérer... ce qui, dans l'œuvre de chaque penseur, revient à ses prédécesseurs et à ses contemporains, ce qu'il a trouvé par lui-même et transmis à ses successeurs... Le temps n'est plus, ajoutait-il, où le même homme pouvait aborder, comme Aristote et Descartes, presque tous les sujets que se propose d'examiner l'intelligence humaine : chacun doit se consacrer tout entier à un ordre déterminé de recherches pour que le champ de l'inconnu soit de plus en plus restreint » [1].

Le maître éminent qui s'exprimait ainsi voulut bien, aux derniers jours de sa vie, examiner avec nous les principales thèses de ce travail et leurs justifications textuelles. Nous n'oublierons pas ces entretiens, rendus solennels par l'approche de la mort. Nous n'oublierons pas ce visage amaigri sur qui la pensée semblait mettre une flamme ravivée. Et c'est aujourd'hui avec une vive émotion que nous reportons sur la mémoire du savant médiéviste l'hommage de notre profonde reconnaissance.

Nous manquerions aussi à la gratitude en ne mentionnant

1. *Esquisse des philosophies médiévales*, pp. 22-25.



pas ici les hommes dont les travaux nous ont frayé la route. Le livre du Dr A.-A. Van Otterloo [1], qui, pour l'époque, constituait une initiative extrêmement remarquable, suit malheureusement la biographie de Surius, sans valeur personnelle, et n'aborde pas les questions critiques. Le chanoine A. Auger est, de beaucoup, mieux documenté. Dans une revue d'ensemble des mystiques néerlandais au moyen âge, il a consacré à Ruysbroeck une centaine de pages qui méritent, sans conteste, par la sûreté de la documentation, l'estime des savants. Il a, de plus, étudié, dans une thèse latine, la doctrine de notre mystique. Incontestablement ces premiers travaux ont inspiré les ouvrages ultérieurs qui n'ont pu que développer, en les rectifiant parfois dans le détail, les thèses du regretté chanoine [2].

Nous voulons parler des savants travaux du professeur W.-L. De Vreese et du Père Van Mierlo, S. J., tous deux d'une haute tenue scientifique.

Le professeur De Vreese, ancien bibliothécaire en chef de l'Université de Gand, a d'abord édité quelques documents anciens sur la vie et les œuvres de Ruysbroeck dans une série d'articles de la revue *Het Belfort* (Gand 1895-96) [3]. Poursuivant ses investigations dans un grand nombre de bibliothèques d'Europe, il a pu ensuite fournir, en deux volumes, un état des principaux manuscrits des œuvres de Ruysbroeck, donnant ainsi une base de travail extrêmement solide aux éditeurs futurs du texte [4]. On lui doit enfin, dans la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, une notice qui, non seulement tient compte des travaux de Van Otterloo et du chanoine Auger, mais contient un certain nombre d'hypothèses personnelles dignes d'être prises en considération [5].

1. *Johannes Ruysbroeck, een bijdrage tot de kennis van den ontwikkelingsgang der Mystiek*, Amsterdam, 1874.

2. *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge*, pp. 157-264, (dans *Mém. couronnés de l'Académie royale de Belgique*, t. XLVI, 1891. — *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, dans *Thèses de doctorat* de l'Université de Louvain, 1892.)

3. Réunis en brochure sous le titre : *Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec*, Gand, 1896.

4. *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's werken*, Gand, 1900, 1902.

5. Tome XX, 1908-1910, col. 507-591.

Mais l'étude la plus complète sur Ruysbroeck, jusqu'à maintenant, on la doit à un savant jésuite flamand, le Père Van Mierlo. Dans une série d'articles parus, en 1909-1910, dans la revue *Dietsche Warande en Belfort*, le Père Van Mierlo a présenté sur le grand mystique un travail très poussé, et mené avec toutes les ressources de la critique. En insérant les œuvres de Ruysbroeck dans la vie même de son auteur, Van Mierlo a, le premier, mis en valeur la progression régulière de la pensée de Ruysbroeck. Elle se moule en quelque sorte sur la carrière du prêtre d'abord, du moine ensuite. Van Mierlo, comme ses devanciers, a laissé dans l'ombre la question des sources de cette pensée. Il a tout au moins noté la dépendance de Ruysbroeck à l'égard de la scolastique. C'est là, pensons-nous, une vue justifiée à laquelle une minutieuse confrontation des textes nous rangera plus loin [1].

Oublierons-nous maintenant les précieuses conversations que nous a values la préparation de ce travail?

A Paris comme en Belgique et en Hollande où, pour vérifier les sources, nous avons dû faire de fréquents voyages, nous avons rencontré partout une complaisance toujours active, une extrême bonne volonté à faciliter nos recherches. Ce n'est pas la moindre joie du labeur que la communion intellectuelle qui s'établit entre travailleurs désintéressés. Et cette joie doit être signalée ici, car elle nous a été un véritable encouragement.

Outre nos maîtres directs, MM. les professeurs R. Allier, Eug. de Faye, et J. Viénot, nous nommons avec gratitude M. Paul Bergmans, bibliothécaire en chef de l'Université de Gand, qui a bien voulu nous communiquer des études non encore rassemblées de feu M. le professeur Paul Fredericq, dont la famille a fait don à l'Université de Gand; M. le Conservateur en chef et les adjoints du département des manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles; M. Eug. Dhuicque, professeur à l'Académie des Beaux-Arts

1. Outre ces articles, dont nous ne savons s'ils ont été réunis en brochure, v. du même auteur : *Uit de Geschiedenis van onze middeleeuwsche Letterkunde*, in *Dietsche Warande en Belfort*, 1920-1922, et *Joannes Ruysbroeck en de duitsche mystiek*, in *Studiën*, Dec. 1922.



de Bruxelles, qui a pris la peine de réunir à notre intention les indications bibliographiques relatives à l'état des arts en Belgique au XIVe siècle.

En Hollande enfin, ce travail en préparation s'est suscité de vrais amis, nous dirions volontiers des collaborateurs. Vous rappelez-vous, cher professeur Fehr, la nuit que nous avons passée, dans votre cabinet, à Amsterdam, à discuter de Plotin et des survivances du néo-platonisme? Et l'amabilité avec laquelle M. R. Knuvelder nous a adressé régulièrement les publications hollandaises dont il pensait qu'elles nous fourniraient d'utiles indications, pouvons-nous l'oublier?

Pour terminer, nous devons un souvenir particulier aux journées que nous avons passées, en août 1922, à l'abbaye Saint-Paul de Wisques (Hollande), qui est bien le lieu du monde où Ruysbroeck est le plus aimé.

Avec quelle bonté, quelle intelligente compréhension de ce travail, les savants Pères bénédictins ont mis à notre disposition les richesses de leur bibliothèque ! Nous avons travaillé là, dans une humble cellule, nous identifiant pour ainsi dire avec l'Admirable. Lorsque l'un des Pères venait s'asseoir à notre table de travail; lorsque, dans le réfectoire aux voûtes de briques rouges, nous prenions notre part du frugal repas en commun — tandis que, du haut d'une chaire de pierre, afin qu'il soit bien entendu que l'homme ne vit pas de pain seulement, un Père lisait à voix haute quelque fragment d'ouvrage pieux; lorsque le soir, avant complies, nous nous promenions dans le jardin ou sous les colonnes du cloître avec le Père hospitalier; partout il nous semblait être transporté, par delà notre siècle tourmenté, aux années mêmes de Ruysbroeck.

Si vraiment le premier devoir de l'historien est de se faire le contemporain de son héros, nul doute que les Bénédictins de Saint-Paul ne nous aient facilité ce devoir. Dans leur laborieuse solitude, nous avons respiré l'air même qui devait circuler sous les voûtes du monastère brabançon.

... Un soir, un moine âgé, au visage émacié mais aux yeux impressionnants de profondeur, entra les bras chargés de livres dans la cellule où nous nous trouvions. Lorsqu'il

eut déposé son fardeau, nous nous mîmes à causer, de Ruysbroeck naturellement.

Tout à coup, avec cette énergie qui assimile parfois le moine au soldat, le vieux Père, à qui nous avions exposé notre sujet, nous dit : « Il faut faire ce travail *bien* ou pas du tout. » Et le timbre impératif de la voix trahissait toute la vénération du moine pour le bienheureux Ruysbroeck, et la crainte de voir profanée la touchante et antique figure...

Hélas ! Nous ne savons pas si nous avons fait *bien*. Mais ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons travaillé avec amour, avec un infini respect. Au contact des grandes âmes on grandit. L'érudition, l'analyse, la critique, n'excluent pas cette disposition de l'esprit qui se laisse pénétrer par l'influence du héros. Car ici, comme partout, comprendre c'est aimer.

# PREMIÈRE PARTIE

## LES DOCUMENTS DE LA VIE DE RUYSBROECK

## CHAPITRE I

### Étude critique des sources.

Peu de provinces, dans l'histoire de la philosophie, sont aussi difficiles à pénétrer que la vie des grands mystiques. Les documents, souvent, sont abondants, mais la légende et la réalité s'y entrelacent si intimement qu'on peut craindre en touchant à l'une de mutiler l'autre. De plus, la vie des mystiques est tout intérieure. Le silence du cloître se referme sur l'homme, car le mystique livre non seulement à Dieu son cœur et ses biens, mais lui fait encore le sacrifice de sa vie individuelle où se trouvent les véritables matériaux de l'histoire. Et ces matériaux, quands ils subsistent, risquent d'être travestis, ensevelis sous la poussière des gloses et des scholies trop bien intentionnées.

L'historien, pour se guider, n'a donc en général que le reflet très amoindri des événements, d'imprécises allusions. Il doit procéder à la fois par déduction et par juxtaposition. Il doit, autant que possible, dans tout le cours de son étude, conserver un contact étroit avec les documents parallèles : actes officiels, pièces diplomatiques, relations de voyage, minutes des procès en hérésie, etc. Ce travail parallèle seul peut garantir le contrôle historique, sans lequel se perd la ligne juste des événements.

Il doit aussi se garder de porter une main trop dure sur les gracieuses floraisons de la légende : cette végétation parasite vit de la sève qui court dans le tronc qui la porte. C'est de l'histoire embellie, amplifiée par la piété, mais de l'histoire cependant. Ainsi, sur certaines fresques italiennes, de pieux admirateurs ont avivé d'or et de pourpre la couleur primitive. Mais celle-ci subsiste sous le badigeon, et elle revient au jour par l'application de réactifs délicats. Il est donc de bonne critique de soumettre à des procédés analogues les documents hagiographiques.

Au surplus, en ce qui concerne l'œuvre de Ruysbroeck, les risques d'erreurs sont extrêmement réduits. Son principal biographe, Pomerius, est d'une sobriété de touche bien rare. Et quant aux manuscrits, si les originaux ont disparu, nous en possédons des copies, dont quelques-unes ont été faites, si l'on en croit Marcus Mastelinus, sous le contrôle même de Ruysbroeck.

Nous attachons également une grande valeur aux documents secondaires. Tout en ne reposant pas sur des témoignages directs, ils n'en fournissent pas moins des renseignements de premier ordre, issus de relations antérieures, fort probablement aussi d'enquêtes orales menées auprès de témoins oculaires. Il n'est pas douteux que Johan Busch (1399-1479), par exemple, consulta pour la rédaction de son *Chronicon Windesemense* des religieux qui connurent Ruysbroeck dans les dernières années de sa vie, et qu'il utilisa des manuscrits qui disparurent, en 1635, dans l'incendie du monastère de Groenendael.

Il est donc possible, pensons-nous, des pages de mauvais latin ou de langue thioise, des renseignements parfois déformés, souvent naïfs qui ont été entre nos mains, de dégager une physionomie vivante et pleine d'attirance. Il est possible, de plus, avec ces mêmes éléments d'information, d'esquisser tout un tableau des idées et du monde à ce moment si particulier de l'histoire où l'on voit l'esprit moderne se libérer de ses limbes. Les solutions de continuité, inévitables dans un pareil travail de reconstitution, ne peuvent altérer le fond. Il est permis, d'ailleurs, de les combler par de délicates approximations. Ce qui importe ici ce ne sont pas les petites minuties. Nous croirons avoir satisfait aux conditions de notre labeur en fixant ses points d'attache solides avec l'histoire, en lui fournissant une ferme charpente.

Nous avons classé nos documents en quatre catégories.

La première comprend les *œuvres de Ruysbroeck.*

La seconde, *les biographies et les documents immédiats.*

La troisième, *les documents secondaires*, émanant des contemporains de Ruysbroeck.

La quatrième, *les chroniques :* nécrologes, relations, etc.



## I. Les Œuvres de Jean Ruysbroeck.

Au premier rang de nos sources il convient de placer les écrits de Ruysbroeck l'Admirable.

S'il est vrai que le style c'est l'homme, eux seuls peuvent nous bien renseigner sur l'âme de notre prieur. Sa personnalité transparaît sous la langue fluide dont il était le créateur et qu'il savait magistralement plier aux mouvements de son esprit [1].

Les biographes ont noté les larges étapes de sa vie, précieusement enchâssé telle parole solennelle, rapporté des entretiens avec de hauts personnages. Ils n'ont rien dit des sentiments dont est tissée la trame ordinaire de la vie. Or c'est l'âme même du héros qui se découvre dans un geste ou un mot négligés des hagiographes, dans l'atmosphère générale qui circule dans un écrit. Les hauts faits nous intéressent moins que ces *sons d'âme* qui nous rappellent l'homme sous la bure du moine.

Qui aurait songé à nous dire la fraternité toute franciscaine qui unissait Ruysbroeck aux arbres de sa forêt natale et lui a fait entrevoir, dans la beauté des lignes, le sourire même de Dieu? Qui aurait relaté ces menus faits, dont la splendeur est tout intérieure, mais qui, pour l'hagiographe, sont trop dépouillés de lustre? Cet amour et cette connaissance des malades, cette pitié pour les humbles et les bêtes, cette psychologie avisée dont tant de pages sont pénétrées? Le littérateur passe à côté de ces petitesses qui nous sont à nous les témoignages de la vraie grandeur.

### § 1. *Ordre chronologique des écrits.*

On pense généralement que l'œuvre de Ruysbroeck est sortie tout entière du monastère de Groenendael. L'installation à Groenendael eut lieu en 1343; or Ruysbroeck — nous le savons de source sûre — avait écrit déjà le *Royaume des Amants* et *les Noces spirituelles*. Son nom

1. Sur la langue de Ruysbroeck, v. H. Meert, *Het vers en het berijmd proza in de werken van Jan van Ruusbroec*, dans le *Nederlandsch Museum*, 1891, t. I, pp. 240 ss; H. Claeys, *Jan van Ruusbroec's taal en stijl*, dans *Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, 1894, pp. 184 ss.

était entouré de vénération, et déjà il passait pour un modèle de la vie supérieure [1].

Si l'on veut donc établir le mouvement de la pensée de Ruysbroeck, il convient de reconstituer avant tout l'ordre de composition de ses ouvrages.

Pomerius, le principal biographe de Ruysbroeck, intitule un de ses chapitres : *De numero et ordine suorum voluminum.* Il paraît à première vue que Pomerius a voulu établir la succession chronologique des traités de son héros. « *Factus igitur Illius calamus, qui de ventre suorum fidelium aquas eviscerat fontis vitae, vir Deo devotus et anagogiens libros egregios, quosdam manens adhuc in seculo, quosdam professus in monasterio, in vitae poculum cunctis fidelibus liberalissime propinavit.* »

Suit la liste :

« Primus est qui intitulatur *Regnum Amosorum* et incipit in nostro idiomate : *De Heere heeft wederleit.* — Secundus, qui dicitur *De Nuptiis,* incipit : *Siet de brudegoem,* etc. — Tertius intitulatur *De Calculo,* et incipit : *De mensche die leven wilt.* — Quartus, *De Quatuor tentationibus,* qui incipit : *Die oren heeft te horen.* — Quintus intitulatur *De fide,* incipit : *So wie behouden wilt sijn.* — Sextus, *De spirituali tabernaculo,* incipit : *Loept so dat gi begrippen moget.* — Septimus dicitur *De septem seris* et incipit: *Lieve suster.* — Octavus, qui dicitur *Speculum salutis aeternae,* incipit : *Dit boec mach wel een spieghel wesen.* — Nonus, *De Septem gradibus amoris,* incipit : *Gratie ende heilige vrese.* — Decimus est *Liber retractationis,* loquens de unione amati cum amato, et incipit : *Die prophete Samuel.* — Undecimus, *De XII^cim Beghinis,* incipit : *Het saten XII beghinen* [2]. »

Laurent Surius, qui, en 1549, traduisit en latin les œuvres de Ruysbroeck, donne une classification différente, et attribue à Ruysbroeck cinq autres ouvrages, parmi lesquels le traité des *Douze vertus,* dont l'authenticité est suspectée par quelques critiques.

1. Pomerius, *De origine monasterii Viridisvallis,* lib. II, cap. VI.
2. Id., lib. II, cap. VI.



Voici cette liste :

1. *Summa totius vitae spiritualis.* — 2. *Speculum aeternae salutis.* — 3. *In Tabernaculum Mosis* et ad id pertinentia commentaria (insigni pietate ac eruditione referta ac proinde divinitus inspirata), ubi multa etiam Exodi, Levitici, Numerorum mysteria (dilucide ac neutiquam vulgariter) divino spiritu explicantur. — 4. *De praecipuis quibusdam virtutibus libellus optimus.* — 5. *De fide et judicio tractatulus insignis.* — 6. *Tractatus utilissimus de quatuor subtilibus tentationibus.* — 7. *De septem custodiis libellus multo piissimus, opusculum longe piissimum.* — 8. *De septem gradibus amoris libellus optimus.* — 9. *De ornatu spiritalium nuptiarum libri tres.* — 10. *De calculo sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis.* — 11. *Liber insignis cujus titulus est Regnum Dei amantium.* — 12. *De vera contemplatione opus praeclarum variis divinis institutionibus, eo quod Spiritus Sanctus suggessit, ordine descriptis, exuberans.* — 13. *Epistolae septem utilissimae.* — 14. *Cantiones duae admodum spirituales.* — 15. *Libellus eximius Samuelis titulo, qui alios de alta contemplatione, alios de unione dilecti cum dilecto dicitur; et est velut apologia et explanatio quorumdam hujus sanctissimi patris dictorum.* — 16. *Oratio perbrevis sed pia valde.*

Surius ne donne aucune explication sur les raisons qui l'ont guidé dans sa classification. Il ne peut être question d'un ordre chronologique, car les *Noces spirituelles,* citées au neuvième rang, sont, de toute certitude, postérieures au *Royaume des Amants,* mentionné après. La *courte prière,* par laquelle Surius clôt sa liste, est une des premières productions de Ruysbroeck, de l'avis même du biographe. La liste ne présentant pas davantage une progression didactique, on peut penser que Surius a cité les écrits de Ruysbroeck à mesure qu'il les traduisait.

Nous possédons de ces écrits une autre nomenclature. Elle est due à un disciple anonyme et se trouve à la fin du grand manuscrit de Groenendael composé en 1461, et qui est déposé actuellement à la Bibliothèque royale de Bruxelles, sous le n° 3416-3424. Mais cette liste ne peut nous fournir aucune indication. L'auteur a désiré donner l'ordre

dans lequel il lui semblait utile de lire les œuvres du mystique pour en tirer un profit spirituel [1].

Nous en serions donc réduits aux conjectures si des indications extérieures et l'examen des livres de Ruysbroeck ne nous fournissaient, sinon toujours des dates précises, du moins de précieuses approximations chronologiques.

Une source de première valeur, le prologue du Frère Gérard Naghel, qui se trouve en tête du grand manuscrit de Groenendael déjà cité, nous dit que le *Royaume des Amants* a été le premier traité en date de Ruysbroeck [2]. C'est, comme nous le verrons, un ouvrage de polémique contre une hérésie libertine et son inspiratrice, la mystérieuse Bloemardinne. Comme l'hérésiarque mourut vers 1336 [3], on peut presque sûrement dater le *Royaume des Amants* des années 1330 à 1336.

Pour les *Noces spirituelles*, nous possédons plusieurs renseignements intéressants. Le livre ayant été traduit en latin par Guillaume Jordaens est évidemment antérieur à 1358, date de cette traduction [4]. Nous savons d'autre part que Ruysbroeck envoya un exemplaire de son ouvrage aux Amis de Dieu de l'Oberland, en l'an jubilaire 1350 [5]. De plus, l'examen interne du livre démontre son étroite parenté avec le *Royaume des Amants*. Ruysbroeck poursuit visiblement le même but apologétique. Il traite le même

1. De Vreese, *Bijdragen...*, p. 30.
2. Id., *ibid.*, p. 13.
3. P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, p. 187.
4. Cette date nous est fournie par un obituaire du monastère de Groenendael. (Bibl. roy. de Bruxelles, manuscr. II, 155 : *Ad diem IX kl. decembris. Anno Domini MCCCLXXII obiit frater Wilhelmus Jordani, presbyter. Quam excellens clericus iste fuerit, demonstrant libri De Tabernaculo, De Nuptiis et De Gradibus, quos ipse in latinum de theutonico transtulit.*
5. Le codex cg. 818, de la Bibliothèque royale de Munich, qui contient la traduction allemande de divers chapitres des *Noces*, rapporte : *Ein lieber heiliger weltpriester in Prabant schreip, heisset bruder Johannes Rüsebruch und sante es harus in oberlant den gottes frienden des jubeljares, do man zalte von gottes geburt XIIIC und L jor.* Cf. J.-G.-V. Engelhardt, *Richard von S. Victor und Johannes Ruysbroeck*, Erlangen, 1838, p. 345; Auger, *Étude...*, p. 184.
Le Ms bruxellois 1165-66-67, milieu du XV^e^ siècle, dit : *hunc librum edidit idem Dominus Johannes post ingressum religionis.* Mais cette note doit s'entendre probablement de l'envoi de l'œuvre aux Amis de Dieu en 1350. Van Mierlo, *art. cit., Dietsche Warande en Belfort*, 1910, p. 330.



sujet; mais en précisant sa doctrine de façon à éviter les interprétations fâcheuses que semble avoir suscitées son premier ouvrage. Dans le vif tableau que trace Ruysbroeck des faux mystiques on reconnaît aisément les sectateurs du Libre-Esprit, dont l'audace ne s'était pas éteinte avec Bloemardinne. Enfin, il est permis de retrouver dans le livre des échos non douteux des discussions qui eurent lieu dans l'Église sur la vision béatifique et immédiate, vers 1336 [1]. Toutes ces raisons permettent d'assigner à la composition du chef-d'œuvre de Ruysbroeck la période 1335-1340.

La même atmosphère se retrouve dans le traité de *la Pierre brillante*. Le manuscrit F (Brux. 1165-67) rapporte de lui : *hunc librum edidit... adhuc manens in seculo, presbiter secularis existens*. Le livre serait donc antérieur au départ pour Groenendael. Mais il est postérieur aux *Noces*, dont il résume l'enseignement, et dont il commente en particulier certains passages délicats du livre III. On peut donc en fixer la rédaction à une date peu éloignée de l'époque de composition des *Noces*.

Il est possible que ce traité soit fait de la réunion de deux écrits originairement indépendants. Un manuscrit qui, par son âge (1362), constitue une forte autorité, ne donne que les trois premiers chapitres; de plus, le dernier chapitre s'y présente sous une forme notablement différente de celle attestée par les autres témoins du texte. On peut supposer sans trop d'invraisemblance que les trois premiers chapitres auraient constitué à l'origine un petit traité particulier. Plus tard, Ruysbroeck lui aurait donné une suite, mais en modifiant le chapitre III pour ménager la continuité du développement [2].

Il est plus difficile de fixer une date au livre *des Quatre Tentations*. On a cru y voir une allusion à l'année jubilaire 1350 [3], mais cette allusion est si imprécise qu'on n'en peut tenir compte pour la chronologie. La secte du Libre-Esprit

1. Constitut. de Benoît XXII, *Benedictus Deus*, 29 janvier 1336.
2. Bibl. roy. Bruxelles, n^os^ 3067-3073 (Vv.). Cf. trad. franç. des *Œuvres de Ruysbroeck*, par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, 1920, t. III, p. 225.
3. *En dit is onse heylighe roemsche vaert.* Auger, *op. cit.*, p. 185; De Vreese, *Biographie nat.*, XX, col. 523.

est nommée ici en propres termes : *vriheit des geestes*. L'auteur s'étend longuement sur les dangers que font courir aux croyants les apparences austères de la secte. Évidemment, Ruysbroeck combat un ennemi présent et actif. De plus, l'âpre critique que fait Ruysbroeck des mœurs dissolues et de l'avarice du clergé séculier porte à croire qu'il parle comme prêtre, en témoin direct de cette dépravation. Les *Quatre Tentations* peuvent être considérées comme un traité de morale pratique, écrit par le chapelain de Sainte-Gudule pour prolonger l'action de son ministère. Sans autre précision, on peut en placer la rédaction avant 1343.

La même conjecture s'impose pour le petit opuscule *De la foi chrétienne*. C'est un écrit catéchétique, destiné à commenter très simplement le symbole de Constantinople. Il répond à des besoins pratiques et date, par conséquent, d'avant l'installation à Groenendael.

Du *Tabernacle spirituel*, le grand manuscrit de Groenendael A (Brux. 19295-97) déclare : *hunc librum edidit Dominus Johannes Ruysbroeck, pro magna parte adhuc presbyter secularis existens; residuum autem post ingressum religionis complevit*. Un autre manuscrit du même dépôt (C, nº 15136), dit que ce traité est le sixième en date, ce qui correspond avec l'ordre de Pomerius. L'entrée en religion de Ruysbroeck — laquelle diffère de l'arrivée à Groenendael — est du 10 mars 1349, mais il n'est pas sûr que l'indication du manuscrit A serre d'aussi près les faits. Que l'ouvrage ait été achevé aux environs de 1343 ou peu après 1349, il reste que, dans sa plus grande partie, il date de la vie active de Ruysbroeck.

Le traité *Des Sept Clôtures*, par contre, a été écrit au monastère même. Un manuscrit de 1480 (G) en fait foi : *Hier beghint dat boec van den heyligen sacramente of vanden VII sloten dat broeder Jan Ruysbroeck maecte, moninck wesende*. Nous n'avons aucune indication par ailleurs sur la personne à qui Ruysbroeck envoya son livre : ... *eender heiligher nonnen Joncvrouwe Mergriete van Meerbeke, cantersse des cloesters van Sinte Claren te Brusele*. Les mêmes renseignements sont fournis par le copiste du grand manuscrit de 1461 (Brux. 3416-3424) : ... *quem scripsit monachus domicellae Margaretae de Meerbeke, sanctimoniali et cantrici monasterii sanctae Clarae Bruxellis*. Comme ce traité est compris dans la traduction de Jordaens, il est antérieur à 1358; on ne peut préciser autrement.



Les traités sur le *Miroir du salut éternel* et sur les *Sept Degrés* datent également de la période monastique : ... *edidit idem Dominus Johannes post ingressum religionis...* (A). Le manuscrit D précise au sujet du *Miroir : dit boec heeft ghemaect heer Jan ruusbroec int jair ons heeren M.CCC ende LIX ende heeftet ghesonnen eenre nonnen van clara*.

Il faut placer aux dernières années de la vie de Ruysbroeck la rédaction du *Livre de la plus haute vérité*, connu également sous le nom de *Livre de rétractation* ou *Samuel*. Au chapitre I Ruysbroeck raconte qu'il fut sollicité par quelques-uns de ses amis de leur expliquer de la façon la plus précise la haute doctrine exposée dans *les livres précédents*. Frère Gérard rapporte, d'autre part, l'entretien qu'il eut avec Ruysbroeck et d'où sortit notre traité [1]. « Il y avait, dit Gérard, surtout dans son premier ouvrage beaucoup de choses qui nous arrêtaient, là où il parle longuement du don de conseil. » Ruysbroeck promit à ses amis un autre livre, celui-là même dont il est question ici. Diverses indications assignent à cet ouvrage les dernières années de la vie de Ruysbroeck : Gérard mentionne la marche pénible du prieur, qui fait cependant à pied les cinq milles qui le séparaient de son confrère. Dans l'ouvrage lui-même, Ruysbroeck fait allusion à ses livres antérieurs : « Pour tout ce que j'ai écrit, dit-il, je me soumets au jugement des saints et de la sainte Église. » Enfin il mentionne sa vie « pauvre en son commencement et chétive en son milieu » et il attend sa fin prochaine, désirant quitter ce monde « en serviteur du Christ et dans la foi chrétienne ». Il s'agit donc bien d'une sorte de testament spirituel qui clôt la carrière littéraire du mystique.

Le disciple anonyme dont nous avons déjà parlé confirme ces indications en disant que le livre a été fait *après tous les autres* [2].

En tout dernier lieu il faut ranger, au témoignage de

1. De Vreese, *Bijdragen...*, p. 12.
2. Id., *ibid.*, pp. 20 ss.

Gérard Naghel, le traité des *Douze Béguines*. En dépit de fort belles pages, la composition en est généralement très relâchée et l'enchaînement, souvent brisé. Surius, qui n'a pas laissé de remarquer ces faiblesses, les explique au lecteur par ce sous-titre : *variis divinis institutionibus, eo quo Spiritus Sanctus suggessit, ordine descriptis, exuberans.* Nous n'avons, pour localiser ce livre dans l'ordre chronologique, que la notice de Frère Gérard. Mais la lecture du traité montre suffisamment que si le maître écrivain est resté en possession de sa langue colorée et fluide, le mystique suit difficilement la logique de son sujet. Nous ne manquerons pas de respect en voyant dans les graves lacunes de composition du livre les défaillances d'un esprit que l'âge paralyse [1].

De cet examen il résulte tout d'abord que la liste de Pomerius mentionne les ouvrages de Ruysbroeck dans leur ordre chronologique; on peut d'ores et déjà penser que le travail de Pomerius repose sur une enquête approfondie. Il résulte ensuite que la moitié au moins de l'activité littéraire de Ruysbroeck s'est déroulée au cours de son ministère à Bruxelles. Il n'est donc plus permis de voir dans cette œuvre, avec les biographes superficiels, le fruit d'une contemplation solitaire : elle jaillit de la vie, et, à ce titre déjà, se recommande à nous.

Outre les ouvrages mentionnés dans la liste de Pomerius, on attribue à Ruysbroeck, sur la foi de Surius, quelques écrits, en général assez courts et qui n'apportent rien de particulier pour l'étude de la pensée de notre mystique. A l'exception du traité des *Douze Vertus*, dont il convient de parler plus longuement, et de quelques lettres, on ne connaît pas le texte original de ces écrits. Sont-ils des traductions latines de l'original flamand? Ou bien, ont-ils été composés en latin par Ruysbroeck lui-même? Il est difficile de décider avec précision.

Ce sont : 1. *Summa totius vitae spiritualis* [2], courte exposition des préceptes et des exercices de la vie pieuse;

1. Van Mierlo, *Dietsche Warande en Belfort*, 1910, p. 11, n'hésite pas à parler de sénilité. Le traité du disciple anonyme dit : *na alle dese boeke maecte hi noch een boec vanden xij beghinen*. De Vreese, *Bijdragen...*, p. 33.
2. Surius, édit. 1552, pp. 11, 12.



2. *Cantiones duae admodum spirituales* [1]; 3. *Oratio perbrevis sed pia valde* [2], prière naïve que Surius fait dater de l'ordination de Ruysbroeck en 1317; 4. *Epistolae septem utilissimae* [3], dont quatre nous sont connues dans le texte original.

Leur authenticité n'est pas douteuse. Sans doute, Pomerius ne les cite pas, mais comme elles ne constituaient pas des traités particuliers, elles ne rentraient pas dans son cadre. Mais Thomas a Kempis qui, tout comme Pomerius, ne connaît que onze ouvrages de Ruysbroeck, mentionne expressément un recueil de lettres : *ne imperfectus sit numerus, Epistolarum liber duodenarium adimplet* [4].

Ces lettres sont loin d'avoir la valeur du *Corpus epistolarum* de saint Bernard, par exemple. L'homme ne s'y livre pas, et disparaît complètement derrière le conducteur d'âmes. Elles traitent toutes de la vie intérieure, des dangers du monde, de divers points de doctrine. Adressées pour la plupart à des recluses, elles visent à affermir leur vocation religieuse. Ruysbroeck avait probablement visité ses correspondantes, et désirait fixer par écrit le sujet de la conversation. Il y résume la doctrine contemplative exposée dans *le Royaume* et dans *les Noces*. Le style est imprégné de tendresse et de bienveillante autorité, et, par ce reflet de la personnalité de leur auteur, elles méritent de ne pas être entièrement négligées.

La première lettre est adressée à la clarisse Marguerite de Meerbeke, à qui avait été envoyé déjà le traité *des Sept Clôtures*. Comme le traité, elle a dû être écrite après l'entrée en religion de Ruysbroeck. L'auteur rapporte l'impression qu'il a emportée d'une précédente visite : *aestate praeterita cum in vestro essem coenobio, videbaris mihi in moestitia esse, itaque cogitabam vel a Deo vel singulari aliquo amico, cui plurimum fideres, derelictam te esse, aut tentationibus te vexari, quae foris et intus quoquemodo te premerent. Quam*

1. Surius, pp. 539-540. Trad. en allemand : *Zwei geistlichen Gesänge des ehrwürdigen Joh. Rusbroch übersetzt und bearbeitet von Nicolaus Casseder, als Zuthat mit drei andern Büchlein das Inneres Leben betreffend, herausgegeben*. Francf. a.M., 1824.
2. Id., pp. 549-550.
3. Id., pp. 524-539.
4. *Chronicon Montis S. Agnetis*, p. 147.

*ob rem isthaec tibi scribere volui*. A cette tristesse, le directeur spirituel oppose comme remèdes le strict et joyeux accomplissement des devoirs du cloître et l'abandon de la volonté propre.

La deuxième lettre est adressée *ad Dominam Mechtildem viduam, olim conjugem D. Joannis de Kulenborch militis*. Elle est exclusivement d'ordre dogmatique, traitant du symbole des apôtres, des dons de l'Esprit, des sacrements et de l'incarnation. Elle se termine par un court exposé des trois modes de contemplation.

La troisième est adressée à des religieux de Cologne : *tribus nobilibus viris, nempe D. Danieli de Pess, domino de Bongarden, et D. Gobelino de Mede, Coloniae inclusis apud D. Pantaleonem*. Cette épître est un petit chef-d'œuvre de grâce. L'auteur y commente les paraboles de la semence, de la perle et du trésor caché en les appliquant à la vie monastique.

Les quatre autres lettres sont adressées à des femmes pieuses du monde. Grâce au chanoine Auger, on en possède le texte original presque complètement [1]. Les destinataires sont simplement désignées par *vrouwe (domina)*, sauf pour la cinquième lettre qui porte la suscription : *Catharina van Leuven, vrome maagd te Mechelen (Mechliniae devota virgo)*. Écrits d'ordre spirituel, leur but est identique. Le voici tel qu'il est annoncé au début de la septième lettre dans la version de Surius : *equidem desiderare te dedici, domina, ut possis a Deo per me piam quamdam obtinere institutionem, super qua vitam extruere atque fundare sanctam et aeternam consequi beatitudinem queas*.

Enfin, dans un parchemin daté de 1471-1476, catalogué à Bruxelles 1086-1115, se trouve un *commentaire sur l'oraison dominicale*, attribué à Ruysbroeck sans autre indication.

Divers manuscrits comprennent également une courte épître, intitulée *eyn epistel van eynem religiosen ghescreven to eyner conversynnen van vulherdicheyt des guden levendes und van dagheliker oveninghe*. Le manuscrit 110 de la bibliothèque communale de Lubeck attribue cette lettre à notre prieur : *hir gheyt ut rusbruch epistole* [1].

1. D'après les manuscrits de Bruxelles : 1086-1115, *scriptus et compilatus per F. Johannem Merhout*, lequel fit profession au monastère de Korssendonck en 1420, et 2559-62, fol. 303. Cf. AUGER, *Étude...*, p. 340.



### § 2. *L'authenticité du livre des Douze Vertus.*

Il nous reste à parler du livre des *Douze Vertus* dont l'authenticité demeure en question.

Ce traité, en effet, n'est pas cité dans le catalogue de Pomerius, cependant bien informé. Il n'est pas mentionné davantage dans la liste de Valère André, qui a eu à sa disposition les manuscrits de Groenendael [2]. Il manque également dans le catalogue de Trithemius [3]. Présomption plus sérieuse : il est absent des grands manuscrits de Groenendael sauf un seul : D. Mais les doutes devaient déjà être fortement établis, car le copiste du manuscrit de Berg-op-Zoom, 1480, qui avait sous les yeux D, n'a pas cru devoir transcrire le livre en question. Et au siècle suivant Surius se fait l'écho de ces doutes en disant dans le prologue de sa traduction : *in libro quem de praecipuis cujusdam scripsit virtutibus, cujus author haud dubio est, ut certis potest probari argumentis, totus est aureus*.

Contre l'authenticité on peut encore alléguer des phrases qui se retrouvent littéralement dans les écrits de Suso, de Tauler et de Maître Eckhart [4], les nombreuses citations d'écrivains ecclésiastiques, contrairement à l'habitude de Ruysbroeck qui mentionne rarement ses sources. Enfin, le livre a circulé longtemps sous le nom de Tauler dans la *Medulla Animae*, où il formait les chapitres IX à XXI.

Mais les partisans de l'authenticité ne sont pas dépourvus d'arguments.

Il est vrai, disent-ils, que le traité manque dans les grands manuscrits de Groenendael, sauf un. Mais l'autorité de ce dernier est très forte. Si les autres n'en parlent pas, c'est pour éviter à Ruysbroeck l'accusation d'hérésie. Les enseignements de Maître Eckhart avaient été condamnés par

1. DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 526.
2. VALER. ANDREAS, *Bibl. Belg.*, Lovan., 1643, p. 555.
3. TRITHEMIUS, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, 1731. Thomas a Kempis l'ignore également : *Chronicon Montis S. Agnetis*, p. 147.
4. Fr. BÖHRINGER, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, Zurich, 1855; II. Band., 3e abth., p. 456.

une bulle de Jean XXII, le 27 mars 1329. Or voici qu'on trouvait dans ce traité des phrases entières de Maître Eckhart. Ruysbroeck tombait ainsi sous la condamnation papale, et l'on comprend que les copistes aient été peu soucieux de faire figurer dans leur collection l'ouvrage dangereux [1].

Un second argument est fourni par Gérard de Groote. Le célèbre fondateur des confréries de la vie commune connaissait bien Ruysbroeck. Il devait être parfaitement au courant des œuvres du prieur, et en traduisant en latin le livre des *Douze Vertus*, il en garantissait la sûre origine [2].

Le traité du disciple anonyme mentionne également le livre. A première vue, cela ne paraît pas étonnant puisque le manuscrit D, auquel est adjoint le traité du disciple anonyme, contient le livre des *Douze Vertus*. Mais le disciple a-t-il écrit en songeant au contenu du manuscrit? Nous savons qu'il n'est entré à Groenendael qu'après la mort de Ruysbroeck, et qu'il y a étudié assidûment les œuvres du prieur sur le texte même qui comprenait douze livres : *ic [hebbe] met vlite ende met toeghegeven vergaderden crachte, na dien dat mine verstroeyde grofheit my dat verhenghede over ghesien alle* DIT BOEC *ende alle die boeken sonderlinghe die in desen XIJ boeken ghemeenlic begrepen syn ...ende ic hebse seer wel ende te recht ghecorrigeert* [3]. Par les mots *dit boec* il faut entendre évidemment le grand manuscrit qui comprenait toutes les œuvres de Ruysbroeck. A la fin de son traité, le disciple donne l'ordre dans lequel, selon lui, il faut lire le œuvres du mystique : *Ierst salmen dan lesen dat boec vanden XIJ dogheden, daer na... daerna... dat hi na alle scijnt ghemaect te hebben van der hoechster waerheit... Na alle dese boeke maecte hi noch een boec vanden XIJ beghinen dat wert ghedicht na dat* DIT BOEC *ghescreven wort, als ic wane, ende daer om eest achter gheset in den boeke te Groenendale,*

1. DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 525. De Vreese pense à un disciple du Maître de Hochheim, Eckhart le Jeune.

2. Cette traduction est citée sous le titre *De duodecim virtutibus* dans le catalogue des œuvres de Gérard in FOPPENS, *Bibliotheca Belgica*, Brux., 1739, t. I, vol. III, p. 354.

3. DE VREESE, *Bijdragen...*, pp. 24-33.



*daer alle sine boeken staen*. Dans ce fragment, *dit boec* signifie-t-il encore le grand manuscrit? De Vreese ne le pense pas. *Dit boec* se rapporterait d'après lui au manuscrit corrigé par le disciple. Il faudrait admettre dans ce cas, que ce manuscrit a été écrit avant les *Douze Béguines*, au temps de Ruysbroeck, et comme il contient les *Douze Vertus*, ce fragment apporterait la preuve de l'authenticité du livre incriminé.

Nous ne pouvons pas partager cette manière de voir. S'il faut entendre par *dit boec* le manuscrit corrigé par le disciple, comment le livre des *Douze Béguines*, postérieur à la rédaction du manuscrit, pourrait-il y figurer? Le manuscrit ne pouvait donc comprendre que *onze* ouvrages de Ruysbroeck; et cependant, dans le premier fragment, le disciple assure qu'il a corrigé *douze* livres. Il y a là une contradiction difficile à élucider, étant donné que le terme *boec* s'applique tantôt au manuscrit, tantôt à l'un des ouvrages de Ruysbroeck. L'argumentation du professeur De Vreese tombe de ce chef, car elle repose entièrement sur l'antériorité de D, qui n'est nullement prouvée [1].

Examinons les autres arguments.

On cite en faveur de l'authenticité le prologue d'un manuscrit originaire de la Chartreuse de Hérinnes, dont Gérard Naghel fut prieur. C'est un manuscrit sur papier auquel ont collaboré plusieurs copistes du XIVe et du XVe siècle; il est catalogué à Bruxelles sous le nº 14069-14088. On y trouve, fol. 64*a*-100*a* une traduction latine des *Douze Vertus*, précédée de ces mots :

> Libellus hic subscriptus de quarundam virtutum exercicijs olim editus est in vulgari lingua Brabantie a venerabili viro domino Johanne de Ruusbroec, primo priore monasterij vallis viridis, ordinis beati Augustini, juxta Bruxellam in Brabantia. Sed postea ut plures homines aliarum provinciarum et eciam alterius lingue possent legere et intelligere, atque ex eo in virtutibus proficere, per quemdam alium, cujus nomen sit in libro vite, ad honorem dei et edificationem animarum simplici et rudi stilo in latinum est translatus.

1. C'est également l'avis du Père VAN MIERLO, *Dietsche Warande...*, 1910, pp. 448, 449, et *Johannes Ruysbroeck en de duitsche mystiek* in *Studiën*, déc. 1922, pp. 452, 453, n. 1.

Mais outre que ce manuscrit attribue à Ruysbroeck un autre fragment qui ne provient certainement pas de notre mystique, peut-on opposer ce témoignage isolé et indirect à la ferme tradition de Groenendael? Or jusqu'en 1461 celle-ci est unanime à exclure *les Douze Vertus* de la liste officielle des œuvres de Ruysbroeck.

Peut-on alléguer la parenté de la doctrine des *Douze Vertus* avec la pensée générale de Ruysbroeck? Nous ne le pensons pas. Il n'y a aucune trace de spéculation mystique. C'est un traité d'ascétique, et l'ordre des vertus — qui sont d'ailleurs au nombre de sept et non de douze — diffère de la gradation qu'établit Ruysbroeck dans ses autres ouvrages.

Les premiers chapitres présentent, il est vrai, une identité verbale étroite avec certains passages du livre I des *Noces*. A.-C. Bouman [1] en a déduit que le traité des *Douze Vertus* représenterait les éléments recueillis par Ruysbroeck avant la composition de son grand ouvrage, et dans lesquels il aurait choisi, pour les insérer dans les *Noces*, ceux qui lui paraissaient conformes au but poursuivi dans ce livre. C'est là une hypothèse toute gratuite et qui ne trouve d'appui ni dans la tradition ni dans le texte. Au contraire, la confrontation des textes est favorable à l'antériorité des *Noces*.

Voici ce que dit Ruysbroeck sur l'humilité [2] :

*Noces*, p. 25, 22-26, 3.

Oetmoedicheit, dat is nedermoedicheit, ofte diepmoedicheit, dat is een inwendich nederbughen ofte neder nighen des herten ende des ghemoedes vore die hoghe weerdicheit Gods. Dit hetet ende ghebiet gherechticheit, ende overmits caritate en caens de minnende herte niet ghelaten.

*XII Vertus*, p. 3, 6-11.

Oetmoedicheit is een nedermoedicheit oft diep-moedicheit, dat is een inwendich neder neyghen of neder bughen des herten ende des ghemoedes voir die moeghentheit ende voir die hoghe weerdicheit Gods : dit heet ende ghebiet gherechticheit, ende overmits caritate en cans dat minnende herte niet ghelaten.

1. *Johannes Ruusbroec en de duitsche mystiek*, in *Tijdschrift v. Nederl. Taal- en Letterkunde, XLI*, 1 et 2, Sept. 1922, p. 23.
2. Nous citons d'après l'édition David.



Plus loin, sur l'abandon de la volonté propre, Ruysbroeck s'exprime comme suit :

*Noces*, p. 28, 17-29, 9.

Overmits vertyinghe eyghens willen in doene, in latene ende in lidene, wert materie ende ocsuyn der hoverden te male verdreven, ende oetmoedicheit volmaect inden hoechsten graet.

Ende God wert des menschen gheweldich na alle sinen wille, ende des menschen wille wert met Gods wille soe één, dat hi niet anders en can ghewillen noch begheren. Dese heeft uut ghedaen den ouden mensche, ende ane ghedaen den nuwen, die vernuwet es ende ghemaect na den liefsten wille Gods.

Van desen sprect Christus : « Salich sijn die arme des gheestes », *dat is* die *verteghen* hebben *haers eyghens willen;* « want dat rike der hemele is hare ».

*XII Vertus*, p. 47, 12-23, 49, 21-50, 2.

... alsoe een mensche die vertyende is sijns eyghens willen, heeft liver ende is meer gheneycht te volghen, dan datmen hem volghede, het si in doen, of in laten of in liden. Ende daer wert bi hem ocsuyn ende materie der hoverdien altemale verdreven, ende oetmoedicheit wert volmaect in dien hoechsten grade; ende God wert den mensche gheweldich na allen sinen wille, ende des menschen wille wert met Gods wille soe vereent, dat hi niet anders ghewillen en can noch begheren. Dese heeft uut ghedaen den ouden man, ende aengedaen den niewen, die vernuwet is naden liefsten wille Gods ende ghemaket.

Daer om sprac onse Here : « Salich sijn die arme van geeste », *dat is* van *wille*. Des en sal nieman twivelen, hadde enich beter wise gheweest, onse Here hadse bewijst, alsoe hi oec sprac tot eenre ander stede : « Soe wie my volghen wille, die *vertye sijns selfs* ten iersten »; want daer leghet al an. Ende daer omme nemt uwes selfs waer; ende soe waer ghi u vint, daer laet u haestelike.

Ces textes [1] diffèrent l'un de l'autre par *amplification*. Le texte des *Douze Vertus* apporte des modifications au texte des *Noces* en développant l'idée. Or on remarque que, pour le passage sur l'humilité, l'auteur, après avoir suivi

1. Cf. également : *Noces*, p. 29, 10 = *Vertus*, p. 54, 1; *Noces* p. 29, 17-30, 3 = *Vertus*, p. 57, 23-58, 11.

littéralement les *Noces*, soude au texte des *Douze Vertus* un développement qui n'est autre qu'une paraphrase de saint Bernard sur le même sujet [1].

Plus caractéristique encore est le second passage, car ce qui déborde se retrouve à la fois dans la *Rede der Unterscheidung*, attribuée à Maître Eckhart, *vicarius van Thuringen en prior van Erfort* (édit. Pfeiffer, pp. 543-578), et dans la *Medulla Animae*, attribuée à Tauler (édit. Noviomagus, pp. 278 ss.) :

| *XII Vertus* | ECKHART | TAULER |
|---|---|---|
| Daer om sprac onse Here : salich sijn die arme van geeste, dat is van wille. Des en sal nieman twivelen, hadde enich beter wise gheweest, onse Here hadse bewijst, alsoe hi oec sprac tot eenre ander stede : soe wie mij volghen wille, die vertye sijns selfs ten iersten; want daer leghet al an. Ende daer omme nemt uwes selfs waer, ende soe waer ghi u vint, daer laet u haestelike [2]. | Dar umbe sprach unser herre : sêlic sint die armen des geistes, daz ist des willen. Und hier an ensol nieman zwîvelen : wêre kein bezzer wîse, unser herre hête sî gesprochen, als er ouch sprach : swer mir welle nach volgen, der verzîhe sich sîn selber zem êrsten, dâ lît ez allez an. Nim dîn selbes war, unde swâ dû dich vindest, dâ lâz dich : daz ist daz aller beste. | Darum sprach unser here : selig sein die armen von geist, das ist von willen. Om alle zweyfel were ein besser weg gewesen, unser treuwer here hette uns den auch geweist. Er spricht auch uff ein ander statt : wer mir nach komen wole, der vertziehe am ersten seins selbst, wan da an ist es al gelegen. Darum neme deins selbs war, und wa du dich selbst findest, da lasz dich zu hant snellig. |

La langue des *Douze Vertus* démontre déjà par ses germanismes la dépendance du traité suspecté à l'égard de la mystique allemande [3]. Sans doute, comme nous le verrons plus loin, une influence certaine s'est exercée d'Eckhart sur la pensée de Ruysbroeck, mais l'obéissance dont Ruysbroeck a toujours fait preuve à l'égard des décisions de l'Église exclut la possibilité d'emprunts volontaires. Groenendael était au surplus un centre de résistance active aux enseignements du mystique panthéiste. Un des compagnons les plus fervents de Ruysbroeck, Jean d'Afflighem, surnommé

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, chap. III, 4.
2. Cf. encore :
*Vertus*, p. 49, 7 s. = ECKHART, p. 545, 33 ss. = TAULER (Noviomagus) p. 296 ss. *Vertus*, p. 67, 21 s. = ECKHART, p. 547, 23 = TAULER (Noviomagus, p. 298 ss.
3. VAN MIERLO, *Dietsche Warande...*, p. 449.



le bon cuisinier, rédigea un traité *contra errorem dogmatis magistri Echardi*. On ne peut donc chercher l'auteur des *Douze Vertus* dans le cercle immédiat de Ruysbroeck, comme le font BÖHRINGER [1] et VAN OTTERLOO [2], bien que le traité ait incorporé certains morceaux tout empreints de l'esprit du saint prieur [3].

Le problème de l'authenticité des *Douze Vertus* est en relation avec l'authenticité des fragments incorporés, attribués à Maître Eckhart et à Tauler.

E. Diederichs, par l'examen critique et la confrontation des textes, a nettement établi l'authenticité de la *Rede der Unterscheidung* [4]. Par contre, les critiques sont unanimes à voir dans la *Medulla Animae* [5] une compilation dans laquelle Tauler n'est pour rien. C'est une sorte d'anthologie où sont entrés, avec le livre incriminé, des fragments de mystiques allemands et un passage d'un autre ouvrage de Ruysbroeck : la *Pierre Brillante* (chap. XXVII de la *Medulla*). Or, le livre des *Douze Vertus* contient lui aussi des extraits des mêmes mystiques, en particulier Tauler et Suso. Il apparaît ainsi, en face du discours original de Maître Eckhart, comme une compilation du même ordre que celle qui a circulé sous le nom de Tauler. Cela expliquerait tout naturellement la présence de fragments plus ou moins fidèlement reproduits des *Noces spirituelles*, et de récits dérivant d'une tradition orale brabançonne, tels que la

1. BÖHRINGER, *op. cit.*, p. 456 : « sollte R. nicht der Verfasser sein, so wäre es einer seiner Schüler, vielleicht der Koch? »
2. VAN OTTERLOO, *op. cit.*, p. 166.
3. Par ex. la belle parabole sur la religieuse de l'hôpital Saint-Jean à Bruxelles, qui préféra renoncer à la vision de l'enfant Jésus pour se rendre auprès d'un malade. « Quand elle revint, elle trouva le Christ avec une stature d'homme. « Seigneur, lui dit-elle, que vous êtes grand maintenant. » Et le Seigneur lui répondit : « C'est ainsi que j'ai grandi dans ton cœur, parce que tu m'as laissé par amour pour moi, parce que tu t'es privée de la consolation que tu trouvais en moi pour faire ma volonté, en allant servir un de mes membres. » (Chap. IX.)
4. *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung*, Halle, 1912. Même conclusion chez SPAMER, *Uberlieferung der Eckharttexte*, in *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache u. Literatur*, 1909, p. 309.
5. Le titre complet du livre dans l'édition des œuvres de Tauler par SURIUS (Cologne 1615, p. 672) est : *D. Joannis Thauleri sublimis et illuminati theologi saluberrimae ac plane divinae Institutiones aut doctrinae, recens inventae quibus instruimur uti per spiritales exercitationes virtutesque, ad amabilem Dei unionem pertingatur.*

parabole déjà citée. Quelque regret que l'on éprouve d'enlever à Ruysbroeck la paternité d'un livre qui n'aurait pas été indigne de lui, il faut s'y résigner devant le poids et le nombre des arguments tirés du texte lui-même [1].

### § 3. *La langue de Ruysbroeck.*

Ruysbroeck a rédigé toutes ses œuvres en patois brabançon, *theutonico idiomate* (Surius). Comme, d'autre part, les biographes ont complaisamment insisté sur l'absence de connaissances humaines chez leur héros, qui, disaient-ils, n'écrivait que sous la dictée de l'Esprit [2], on en a déduit que Ruysbroeck ignorait le latin. Conclusion absolument fausse, qu'une lecture tant soit peu attentive des œuvres du prieur suffit à écarter.

Comment supposer, au surplus, qu'au XIVe siècle où les grandes Sommes d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin constituaient le fond de l'enseignement théologique, un prêtre pût être ordonné, élevé plus tard à la dignité de prieur de chanoines réguliers, sans être absolument familiarisé avec la langue de l'Église?

Nous savons d'ailleurs, par un témoignage certain, que Ruysbroeck dirigea en personne la traduction latine de trois de ses traités par Guillaume Jordaens, et que Gérard de Groote correspondait avec lui en latin.

Il est possible que les deux *Cantiones* et l'*Oratio perbrevis* soient des productions originales. Mais, en tous cas, nous avons la preuve matérielle des connaissances latines de Ruysbroeck dans une lettre personnelle en latin adressée aux religieux de l'abbaye de Ter Doest et qui précède la traduction des *Noces spirituelles*. « J'ai, dit-il, fait traduire

1. Van Mierlo, *Dietsche Warande...*, 1910, pp. 444 ss; *Studiën*, déc. 1922, pp. 439 ss.
Cf. Denifle, *Tauler's Bekehrung kritisch untersucht*, Strasbourg, 1876, pp. 37 ss.
Admettent l'authenticité : De Vreese, *Bijdragen...*, pp. 63 ss; *Biogr. nat.*, col. 524, 525. A. C. Bouman, *art. cit.*, pp. 6 ss.
Inclinent à l'admettre : Van Otterloo, *op. cit.*, p. 166; Auger, *Étude*, pp. 223 ss; *De doctrina...*, p. 13.
2. *Cum scholas tam modico frequentasset tempore ut vix communia grammaticorum principia didicisset... quod nemo dubitet in eo divinitus beati Johannis impleta testimonia : unctio docebit vos de omnibus.* Pomerius, lib. I, cap. x.



ce traité... *in gratiam eorum qui flandrice non intellegunt* [1].

Jean de Scoonhoven, qui connut bien Ruysbroeck et lui succéda comme prieur († 1431), dit expressément [2] : *sed quidam ejusdem monasterii, vir valde ingeniosus et litteratus, postmodum ob profectum omnium nationum quosdam librorum suorum latino sermone transferre in persona ipsius curavit.* Plus loin, dans son *Epistola apologetica*, Scoonhoven appelle Ruysbroeck : *vir scienciae competentis.*

Si donc Ruysbroeck, rompant avec l'usage du temps, choisit le flamand pour répandre ses idées, il n'a pas dû le faire sans raisons. Sans doute, notre moine ne possédait-il pas en latin la maîtrise dont il fait preuve dans l'emploi de sa langue maternelle. C'est dans ce sens, pensons-nous, qu'il faut entendre le renseignement fourni par Pomerius : *non compto latinitatis eloquio sed materno idiomate scriptavit* [3]. Mais de ce fait les circonstances extérieures nous fournissent une explication plus plausible.

Dès le milieu du XIIe siècle on voit la mystique s'orienter vers une piété pratique, et, tout en prenant sa source dans les couvents, s'adresser surtout au peuple.

Ce mouvement à tendance laïque et populaire, on le voit tout d'abord surgir et se propager dans les pays rhénans et les provinces limitrophes. Des femmes, presque exclusivement, en sont les inspiratrices : Hildegarde de Bingen (1104-1178); Élisabeth de Schönau, abbesse d'Eberbach (1129-1165); la célèbre poétesse Mathilde de Magdebourg (1212-1277); au couvent de Helfta, Gertrude de Hackeborn (1220) et Mathilde de Wippra († 1299). La vague mystique atteint bientôt la Belgique. Au début du XIIIe siècle, on voit une jeune fille, Julienne de Liége, favorisée de visions qui aboutissent à l'institution de la Fête-Dieu (1246). L'évêque de Toulouse, Foulques, chassé par les Albigeois, rapporte son émerveillement lorsque, en pénétrant en Belgique, il rencontre au pays de Liége tant de pieuses visionnaires. Il se compare à un voyageur qui,

1. Manuscr. 4935-43, Bibl. roy. de Bruxelles, fol. 59 r° : *Joannis Rusberi ad fratres de Capella thosan in Flandria, super interpretatione Libri sui de ornatu spiritualium nuptiarum epistola.* Cette lettre a été éditée en 1512 par Lefevre d'Étaples avec la traduction des *Noces*.
2. Manuscr. 4935-43, fol. 170 r°.
3. Lib. I, cap. x.

après avoir quitté l'Égypte et traversé le désert (la France), serait entré dans la terre promise [1].

Cette mystique sentimentale et chaleureuse répondait d'ailleurs aux besoins de l'époque. La simonie et l'avarice, un grand relâchement des mœurs discréditaient la vie monastique et cléricale. Les forces vives de l'Église étaient tout entières tournées contre l'hérésie qui, extirpée sur un point, renaissait ailleurs, plus audacieuse. On assistait aux premières menées du pouvoir civil contre le pouvoir temporel, et aux répercussions de ce scandale s'ajoutaient, pour les âmes croyantes, les terreurs provoquées par les famines successives et les épidémies. On voit alors la mystique s'essayer tout naturellement à la langue populaire. Au milieu du XIII[e] siècle, Béatrice de Nazareth consigne ses visions en patois flamand *(dietsch)*. Une mystérieuse poétesse, Sœur Hadewijck, chante, en des vers souvent fort audacieux, l'amour séraphique. On fait circuler, au début du XIV[e] siècle, des sermons rédigés en partie en flamand, et connus sous le nom de Sermons limbourgeois [2]. On cite, à la même époque, un écrit fortement imprégné de panthéisme intitulé *Dialogue entre Eggaert et le laïque inconnu* [3]. Mais le véritable initiateur dans cette voie nouvelle fut Maître Eckhart, suivi par Tauler et Suso.

La situation n'était pas autre pour Ruysbroeck : lui aussi avait entendu la grande plainte des masses abandonnées et presque désarmées contre les tentatives hérétiques. Adversaire décidé de la secte du Libre-Esprit, il voulait la combattre dans la langue même dont se servaient les pervertisseurs de la foule. Enfin, désireux de prolonger son ministère d'édification et son œuvre de directeur, le choix de la langue commune lui était imposé. C'est donc dans cette orientation pratique de la pensée de Ruysbroeck qu'il faut chercher les raisons de ses préférences pour le flamand.

Suivant l'habitude du moyen âge, Ruysbroeck n'intitulait pas lui-même ses traités et n'en divisait pas lui-

1. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874,t. I, p. 54.— JACQUES DE VITRY, introd. à la *Vie de Marie d'Oignies*, in *Acta Sanctorum*, a. d. 23 Junii, IV, p. 636.
2. VAN MIERLO, *Dietsche Warande...*, 1910, p. 264.
3. Édité par le Dr De Vooys in *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis*, VII, 2.



même la matière en chapitres. Ce sont les copistes qui ont introduit les rubriques marginales et fourni les titres. Aussi le même ouvrage se présente-t-il parfois avec des titres différents [1]. Surius aime à compléter le titre par un véritable résumé de l'ouvrage, agrémenté d'épithètes laudatives [2].

### § 4. *Le problème du texte et les manuscrits.*

Les écrits de Ruysbroeck, de son vivant même, ont été abondamment copiés. « Nous ne croyons pas, dit le professeur De Vreese, qui s'est consacré à l'étude de cette littérature, qu'il existe un second exemple d'une telle diffusion des œuvres d'un auteur du moyen âge écrivant en langue vulgaire [3]. » Le voisinage de nombreuses maisons religieuses facilitait ce travail, dont il nous reste d'importants témoignages.

Le contemporain de Ruysbroeck, Frère Gérard, rapporte que « les écrits et les livres de Maître Jean Ruysbroeck se sont très multipliés en Brabant et dans les Flandres, comme aussi dans les pays limitrophes... Pour moi, Frère Gérard, de l'Ordre des Chartreux, de la maison Notre-Dame de la Chapelle près d'Hérinnes, toutes les fois que je rencontrais de ces livres, je les annotais avec soin, à la mesure de ma compréhension » [4].

Vers 1360, Ruysbroeck confiait au même Gérard que des copies de son livre les *Noces spirituelles* étaient allées jusqu'au pied des Alpes [5]. En Hollande, la maison des Sœurs de la Vie commune, fondée à Deventer par Gérard de Groote, devint bientôt, sous l'impulsion de son fondateur, un centre de publication extrêmement important des œuvres du moine brabançon.

Les manuscrits mêmes de Ruysbroeck ne nous sont pas parvenus. On ne peut donc fixer le texte original que par les méthodes scientifiques habituelles. Seuls, l'étude critique et historique des documents de deuxième main, —

1. Dans le catalogue de FOPPENS, par ex. le traité des *Sept clôtures* est intitulé *De norma bonae ac religiosae vitae*.
2. Voir la liste de SURIUS, nº 15, p. 43 de ce livre.
3. *Biogr. nat.*, col. 565.
4. *Bijdragen...*, pp. 10, 11.
5. *Ibid.*, p. 14.

copies manuscrites, traductions, citations —, l'examen paléographique et philologique, peuvent poser les bases d'une édition sûre.

Nous savons, par diverses sources, que les manuscrits originaux de Ruysbroeck étaient conservés à Groenendael. Le disciple anonyme rapporte qu'il y avait au monastère un recueil de toutes les œuvres du prieur : *een boec daer alle sine boeke* [*staen*]. Les traités de Ruysbroeck y étaient recopiés au fur et à mesure de leur rédaction. Cette collection existait encore au XVII^e siècle. Miraeus assure l'avoir vue plus d'une fois : *quae tribus tomis manuscripta videmus non semel in Viridi valle; ex quibus unus tomus est latine redditus, partim per Gulielmum Jordanum... partim per Gerardum Magnum Daventriensem* [1]. Sanderus mentionne dans son catalogue des manuscrits de Groenendael [2], les *Joannis Rusbrochii... opera omnia manuscripta*. De même, le catalogue de Valère André [3] porte cette mention : *scripsit (Rusbrochius)... opuscula quaedam sermone patrio sive Brabantino, cœlestis doctrinae plena... Leguntur in Viridi Valle, in pergameno scripta...*

Ces précieux manuscrits disparurent probablement en 1635, lors du sac du monastère par les Français. Peut-être aussi périrent-ils dans les flammes lorsque les Augustins, contraints par la I^re République d'évacuer leur asile sans espoir de retour, transformèrent l'ancien prieuré en un monceau de ruines. Le professeur David a supposé [4] que le grand manuscrit A (Brux. 19295-97) pourrait être un des trois livres mentionnés. C'est peu vraisemblable, car, comme nous le verrons, ce manuscrit, malgré son antiquité (XIV^e siècle), présente un texte remanié.

L'antiquité d'un manuscrit ne garantit pas nécessairement la pureté de son texte. Les traductions, qui sont parfois très postérieures en date, peuvent reposer sur un texte plus ancien que les copies les plus vénérables. C'est le cas notamment pour la traduction de Jordaens, effectuée sous

1. *Fasti Belgici et Burgundici*, Brux., 1622, p. 712.
2. *Bibliotheca Belgica manuscripta*, Insulis, 1641, t. II, p. 141.
3. *Bibliotheca Belgica*, p. 525.
4. *Werken van Jan van Ruusbroec*, 6 vol., Gand, 1858-1868, t. I, *Voorrede*, p. XXII.



le contrôle même de Ruysbroeck, et les traductions de Gérard de Groote et du chartreux Surius. Cette dernière, pour être relativement tardive (1549, 1552) repose sur le texte très pur du vieux manuscrit de Coblence.

Le total des manuscrits connus des œuvres de Ruysbroeck dépasse cent cinquante [1]. Les plus importants et les plus nombreux sont à la Bibliothèque royale de Bruxelles, où ils furent transférés de Groenendael en 1783, lorsque Joseph II ferma le monastère. Les autres sont dispersés dans les grandes bibliothèques d'Europe ou dans des collections particulières. Quelques-uns des copistes nous ont laissé leur nom, ainsi que des indications de lieu et de date. Le manuscrit A (Brux. 19295) porte, d'une écriture contemporaine : *dit boec hoert toe den cloester van Gruenendael ligghende in Zonien bi Brussel* [2]. Le manuscrit C (Brux. 15136) mentionne : *int jaer ons Heeren* MCCCCLXXXtich, *op Sinte Peeters ende Pauwels dach in Junio, begonste suster Katharina van Ghiseghem, profes nonne in onsen cloester te Jericho, aen dit boec vanden Tabernakel te scriven. Ende sij volijndet int selve jaer, IIIj dage in April op Sinte Ambrosius dach die viel opten sondach* [3].

Le manuscrit 920 de la bibliothèque Mazarine porte, folio 50*b*, après le mot [*fini*]*s*, dont la dernière lettre seule a subsisté, l'indication : *desen boec es der broedere van Sente Pauwels in Zonien geheeten te roodendale* [4].

D'autres transcripteurs, suivant l'habitude, mettent en marge ou à la fin de leur travail, des notes naïves. Ici ce sont des excuses pour les erreurs involontaires; là, une invitation, en cas de perte du manuscrit, à le rapporter à son dépôt d'origine; ailleurs une exhortation au lecteur à prier pour le copiste : *bidt daer voer om Gods willen.*

De cette abondance de manuscrits, le tiers à peine nous est parvenu. Beaucoup disparurent dans des incendies ou des pillages.

1. Sur les manuscrits, v. chez DAVID, les avant-propos de son édition, et surtout DE VREESE, *Handschriften...*, dans les travaux de la *Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde*, t. I, 1900, t. II, 1902; A. WAUTIER D'AYGALLIERS, *Étude critique des sources de la vie de Ruysbroeck*, Paris, 1909.
2. DAVID, *op. cit.*, t. I, pp. XXII ss; DE VREESE, *op. cit.*, t. I, pp. 1-18.
3. ID., *op. cit.*, t. I, pp. XXX ss; ID., *op. cit.*, t. I, pp. 19-21.
4. DE VREESE, t. I, p. 413.

La diffusion, au XVI^e siècle, des traductions latines ne fut pas non plus sans contribuer à l'oubli du texte original. La première impression des *Noces spirituelles* en texte original est de 1624. Elle est due à un religieux de l'Ordre des Capucins, qui avait fait précéder le traité d'une biographie de Ruysbroeck qui n'est guère qu'un décalque de celle de Pomerius. L'éditeur a cru devoir moderniser la langue, mais ses *améliorations*, comme il dit *(verbeteringhe)*, n'ont pas altéré gravement le texte [1].

Le patois brabançon constituait, en effet, pour la diffusion des œuvres de Ruysbroeck, une sérieuse limitation. Et cela explique le nombre des traductions qui virent bientôt le jour et répandirent la réputation du mystique bien au delà de ses frontières.

Nous avons vu déjà comment Ruysbroeck, sollicité par les Cisterciens de Ter Doest, près Bruges, chargea Guillaume Jordaens, vers 1358, de traduire en latin trois de ses traités : les *Noces*, le *Tabernacle* et, suivant Mastelinus, qui a raison contre le *Nécrologe* de Groenendael, *la Pierre Brillante* [2]. En 1512, la traduction par Jordaens des *Noces spirituelles* fut éditée à Paris par Lefevre d'Étaples, précédée de la lettre latine de Ruysbroeck aux religieux de l'abbaye de Ter Doest, et suivie de quelques lignes de conclusion [3].

1. L'auteur, qui tait son nom, nous est connu par le *Necrologium* de Mastelinus, p. 123.

Le titre de l'ouvrage est le suivant : *T'Cieraet der gheestelijcker Bruyloft, Ghemaeckt door den goddelijcken leeraer, ende seer uutnemenden schouwer Heer Jan Ruysbroeck, Canonick Regulier ende eerste Prioor van Groenendale. Int licht ghebrocht door eenen liefhebber Christi. Met het leven ende Miraculen des Autheurs... Tot Brussel bij Jan van Meerbeeck inde Putterije in S. Anna,* Anno 1624.

2. Cette traduction se trouverait, d'après AUGER (*Étude...*, p. 187) au manuscr. 4935-43 de la Bibliothèque royale de Bruxelles.

3. Sur cette édition, v. A. RENAUDET, *La Pré-réforme et l'humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, Paris, 1916, pp. 597, 621 ss. Le titre complet en est : *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri canonici observantiae beati Augustini, de ornatu spiritualium nuptiarum libri tres. Primus de ornatu vitae moralis et activae. Secundus de ornatu vitae spiritualis et affectivae. Tertius de ornatu vitae superessentialis et contemplativae. Venale habetur in officina Henrici Stephani calchographi e regione Scholae Decretorum.*

A la fin : LIBRI *Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbiteri... Parrhisiis per Henricum Stephanum calchographum e regione Scholae Decretorum. Anno salutis 1512 tertia die Augusti : Finis Deo gratias Amen.* (Bibl. nationale, Rés. D 5826*bis*.)



Quinze ou vingt ans après Jordaens, Gérard de Groote traduisit en latin plusieurs traités du prieur de Groenendael. Les relations d'active amitié qui existaient entre les deux hommes garantissent l'exactitude de ces travaux que Ruysbroeck a certainement eus entre les mains. Les livres traduits sont : les *Sept Degrés*, les *Noces spirituelles*, et peut-être les *XII Béguines* [1].

Il devait exister également des *Noces* une traduction due à Thomas a Kempis. Mais c'est en vain que Miraeus l'a recherchée pour son catalogue, ainsi qu'en témoigne la lettre qu'il adressa à Héribert Rosweyde, le 16 décembre 1622 [2].

En 1538, parut à Bologne une édition des *Sept Degrés* et de la *Pierre Brillante* qui, malgré la déclaration de son titre : *primum editi opera Nicolai Bargilesii, Bononiae*, ne paraît être que la réimpression de la traduction de Gérard de Groote.

C'est un moine chartreux de Cologne, Laurent Surius, qui, en 1549, publia pour la première fois une traduction des œuvres complètes de Ruysbroeck ; cet ouvrage, réédité à plusieurs reprises : 1552, 1608, 1692, eut une vogue considérable. Toutes les traductions en langues étrangères des écrits de Ruysbroeck furent faites sur le texte de Surius. L'ouvrage est enrichi d'une *Epistola nuncupatoria* du prieur de la Chartreuse de Cologne, Gérard d'Hamont, d'un *avis au lecteur* du traducteur, d'un *elogia* de Ruysbroeck et de la *vie* de Ruysbroeck, qui reproduit en grande partie la biographie de Pomerius. Cette traduction, fort consciencieuse, permet encore aujourd'hui au critique de prendre position entre les variantes du texte ; elle repose sur un manuscrit contemporain de Ruysbroeck et s'accorde avec

1. FOPPENS, *Bibl. belg.*, t. I, p. 355 ; t. II, p. 720, attribue encore à Gérard de Groote la traduction de la compilation des *Douze Vertus*. Le manuscrit 1610-28 ne donne pas le nom du traducteur. Foppens ne mentionne pas la traduction des *Noces*, dont l'existence est attestée par de nombreux manuscrits. V. AUGER, *op. cit.*, p. 188, et MOLL, *Kerkgeschiedenis*, t. II, 2, p. 361. Le manuscrit utilisé par von Arnswaldt porte : *Magister Gerhardus magnus de Daventria, quae est in remotis partibus inferioribus sita, transtulit hunc librum de theutonico idiomate in latinum.* VAN OTTERLOO, *op. cit.*, p. 184.

2. Manuscr. 8961-62, Bibl. roy. de Bruxelles : *quaerendo Rusbroquii libello de nuptijs spiritualibus per Thomam Kempensem latine reddito.*

les leçons des plus sûrs témoins [1]. Elle est entrée, par fragments, dans les miscellanées de Louis de Blois, *Dicta patrum*, et son *Margaritum spirituale* (1555). C'est sur elle qu'est basée la première traduction française des *Noces spirituelles*, à Toulouse, 1606, par un religieux chartreux de Paris, rééditée en 1619 [2].

Au XIX^e^ siècle seulement, on assiste aux premières tentatives d'édition scientifique du texte original. C'est d'abord, en 1848, une édition, par A. von Arnswaldt, de quatre traités de Ruysbroeck : les *Noces*, en dialecte de Cologne, d'après un manuscrit de 1479 ($M^{12}$), la *Pierre Brillante*, les *Sept Tentations*, le *Miroir*, d'après une série de petits manuscrits en dialecte de Gueldre, du XV^e^ siècle ($M^1$, $M^2$, etc.), provenant du couvent de femmes de Nazareth, à Breedevoort (Hollande) [3]. C'est sur l'édition de von Arnswaldt qu'est faite l'étude, à bien des égards magistrale, que F. Böhringer a consacrée à Ruysbroeck dans son histoire des doctrines de l'Église : *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*.

Mais des philologues flamands seuls étaient qualifiés pour l'édition critique du texte original. En 1851, J. van Vloten publia un grand nombre d'extraits des œuvres de Ruysbroeck dans la *Verzameling van Nederlandsche prozu-*

1. Les titres des trois éditions sont, à peu de différence près, les mêmes : *D. Joannis Rusbrochii summi atque sanctiss. viri quem insignis quidam theologus alterum Dionysium Areopagitam appellat, opera omnia : Nunc demum post annos ferme ducentos e Brabantiae Germanico idiomate reddita latine per F. Laurentium Surium, Carthusiae Colonien. alumnum.*

2. On connaît encore une traduction allemande, en 1621, du *Traité de la plus haute Vérité, « von Johan. Rusebruch, einem Hayligen Waldtpriester in Brabandt, welcher bey Tauleri zeiten gelebt... »*; une traduction italienne du *Miroir du salut éternel*, à Venise, en 1565; une traduction espagnole à Madrid en 1696 de l'œuvre entière de Ruysbroeck : *de lengua latina en la vulgar Castellana... por el Padre Blas Lopez de los Clerigos Menores ;* deux autres traductions allemandes, à Offenbach-sur-Mein en 1701, à Ulm en 1722. Cf. DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 576-578.

3. *Vier Schriften von Johann Rusbroek in niederdeutscher Sprache mit einer Vorrede von D^r^ C. Ullmann*, Hannover 1848. Nous ne parlons pas, à cause de son peu de valeur scientifique, du livre publié à Erlangen, en 1838, par J.-G.-V. ENGELHARDT : *Richard von S^t^-Victor und Joh. Ruysbroeck zur Geschichte der Mystischen Theologie*. Outre la traduction de Surius, Engelhardt s'est servi d'un manuscrit de Rulman Merswin (Biblioth. de Munich, Cod. germ. 818), qui avait transcrit de longs extraits des *Noces*, en les reliant par de brèves transitions. Cf. A. JUNDT, *Les Amis de Dieu au XIV^e^ siècle*, pp. 22-24.



*stukken*. Peu après, en 1856, la *Maatschappij der vlaemsche Bibliophilen* chargea le professeur J.-B. David, de Louvain, de mettre sur pied une édition complète. Cinq volumes parurent de 1858 à 1863, chacun précédé d'une introduction critique et accompagné d'un glossaire. David mourut en 1866 sans avoir pu terminer le sixième volume dont la publication fut reprise par un groupe de savants. Ce dernier volume parut en 1868, mais sans introduction ni glossaire. Malheureusement David, en se limitant, dans l'utilisation de ses manuscrits, aux documents brabançons presque exclusivement, prêtait le flanc à la critique, et des juges compétents ont sévèrement apprécié son travail. Trop sévèrement peut-être, car les lacunes de l'édition David ne justifient pas le dur verdict du D^r^ De Vreese, qui la déclare « inutilisable pour les études philologiques » [1].

En attendant de ce volumineux ouvrage la revision que nous promet la collection *Studiën en Textuitgaven* de Louvain [2], l'édition David reste un remarquable instrument de travail. Si David lui-même ne prétendait pas donner des écrits de Ruysbroeck une édition intégrale et définitive, il a réussi à établir un texte presque continu. De plus, en réunissant dans son ensemble l'œuvre de Ruysbroeck, il a mis en lumière, mieux que par aucune démonstration, l'unité logique de cette œuvre, et le développement de la pensée qui la parcourt. Il est resté sur le terrain purement philologique en suivant, pour l'ordre des divers traités, l'ordre même du manuscrit D, qui lui a servi de base et qui mérite, à plus d'un titre, cette faveur. C'est à la critique philosophique d'essayer d'établir l'histoire des idées et les rapports qui unissent l'écrit au penseur. En se limitant ainsi, David a fait œuvre sage, en éliminant les risques d'erreur. L'image qui ressort de l'étude de cette édition

1. *Biogr. nat.*, col. 580.

2. A déjà paru, en 1911, le traité des *Sept Degrés*, sous la savante direction de Dom Ph. Müller, chanoine régulier de Latran. (Bruxelles, 1911.) Cette édition est accompagnée d'une introduction critique et de la traduction latine de Gérard de Groote.

Il faut enfin signaler avec éloges la publication d'extraits nombreux de Ruysbroeck, d'après le texte original, par le P. DENIFLE, dans son anthologie : *Das Geistliches Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts.* (5^e^ éd., 1901.) Pour ces extraits, le P. Denifle a été aux meilleures sources.

est suffisamment consistante pour que le lecteur, désormais familiarisé avec le style et les procédés d'exposition de Ruysbroeck, puisse s'engager par lui-même sur les avenues à l'entrée desquelles l'a conduit l'éditeur.

Au reste, dans ces questions de texte, on chemine souvent en terrain meuble. Tant que certains chaînons de l'histoire du texte n'auront pas été retrouvés, on ne pourra éviter l'empirisme des systèmes de reconstitution. Et bien que les bibliothèques n'aient pas livré tous leurs trésors, il est à craindre que certains anneaux manquants ne soient irrémédiablement perdus.

Le problème cependant se présente ici dans des conditions autrement favorables que pour Maître Eckhart de Hocheim. On sait combien il est difficile, pour ce dernier, d'établir une délimitation entre son œuvre personnelle et l'œuvre de ses disciples, si semblable est la patine qui les recouvre toutes deux. Cette difficulté n'existe pas pour notre mystique, et les fragments de son œuvre qui sont entrés dans les œuvres de ses contemporains ont pu être sûrement démarqués. De plus, le nombre des manuscrits est assez considérable pour permettre au critique, par de successives éliminations, sinon de retenir ou de rejeter indiscutablement tel texte, du moins de se rapprocher d'un texte très voisin du texte original. Le problème du texte réside uniquement dans l'établissement de la filiation des manuscrits. Or, d'un examen attentif il résulte que, parmi les manuscrits d'origine brabançonne, un certain nombre d'entre eux se rattachent à un ancêtre commun.

Cet ancêtre est malheureusement mutilé et ne peut servir que pour les traités dont il témoigne. Il s'agit du manuscrit A, nº 12995-97, de la Bibliothèque de Bruxelles [1], qui contient le *Tabernacle*, dont la première moitié a été transcrite par une main très soigneuse, le *Miroir du Salut éternel* et le traité des *Sept Degrés*. Le manuscrit est accompagné d'une miniature représentant une scène décrite par Pomerius (lib. II, cap. XIV) : Ruysbroeck, assis sous un tilleul, dictant à un frère ce que lui suggère l'Esprit saint [2]. Ce

1. v. De Vreese, *Handschriften*, t. I, pp. 1 ss.
2. Grâce à l'aimable autorisation des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, nous avons pu reproduire cette miniature au début de ce livre.



document, originaire de Groenendael, ne porte pas de date, mais la paléographie permet d'en fixer la composition au dernier quart du XIVe siècle. On y discerne le travail de trois mains différentes. L'un des copistes, en rapportant que les trois traités ont été rédigés par Ruysbroeck *post ingressum religionis*, sauf la plus grande partie du *Tabernacle (adhuc presbyter secularis existens)*, mentionne les traductions de Jordaens et de Gérard de Groote, qui datent respectivement de 1358 et de 1375-1380. Notre manuscrit aurait donc été copié peut-être avant la mort de Ruysbroeck, au plus tard dans les années qui suivirent immédiatement cet événement.

Il faut donc écarter l'opinion, professée par David, que le manuscrit A serait un fragment du recueil original conservé à Groenendael. Tout au plus pourrait-on admettre que la partie du *Tabernacle* transcrite par la première main serait le représentant immédiat du texte original. Quoi qu'il en soit, le texte A a servi de base à quatre autres manuscrits, qui en sont les descendants directs. Tout d'abord, le codex D, le plus important de ceux que nous possédons, et qui contient, à peu de chose près, l'ensemble des œuvres de Ruysbroeck, nº 3416-3424 de la Bibliothèque royale de Bruxelles [1]. Il porte la date de 1461, d'après la notule : *dit boeck was gheëint opten Sint Lambrechts dach in Septembris der maent* (17). Le copiste a certainement eu sous les yeux le manuscrit A ; il en a toutes les particularités. Le fait qu'il reproduit les fautes d'orthographe de A exclut l'hypothèse que D aurait utilisé le texte qui a servi de modèle au copiste de A.

Indépendamment de sa valeur philologique, ce manuscrit fournit à l'historien une contribution précieuse. Il est accompagné en effet du prologue du Frère Gérard, prieur de la Chartreuse d'Hérinnes, contemporain et ami de Ruysbroeck. Il contient, en outre, fol. 285 à 287*c*, un *traité sur les œuvres et la doctrine de Ruysbroeck*, par un fils spirituel qui entra au monastère après la mort du prieur, et les *Louanges de Jean de Louvain d'Afflighem*, dit « le bon cuisinier ».

Au manuscrit A est apparenté également un manuscrit sur

1. v. De Vreese, *Handschriften*, t. I, pp. 21 ss.

papier, du milieu du XVe siècle, qui mentionne deux propriétaires successifs. La main la plus ancienne rapporte que *iste liber pertinet Fratribus domus Dei de Nazareth in Bruxella* [1]. La filiation est certifiée par les indications chronologiques qui concordent dans les deux manuscrits.

Le manuscrit G, composé en 1480 au couvent de Sainte-Marguerite à Berg-op-Zoom, actuellement à l'Université de Gand, reproduit le prologue du Frère Gérard, d'après A, mais son texte rappelle étroitement le manuscrit D, qui a dû lui servir de modèle [2].

Enfin, bien que le degré de parenté soit difficile à préciser, il est certain que le texte A est à la base du manuscrit 3775, de Bruxelles (I). L'écriture permet de le dater de la première moitié du XVe siècle, et le copiste nous renseigne sur son lieu d'origine : *dit boeck hoort toe den Godshuyse van Bethlehem voer de leeke Broeders* [3].

Plus proche du texte original semble être une famille qui n'est malheureusement représentée que par des fragments et dans laquelle on peut ranger un manuscrit des *Sept Clôtures* du XVe siècle, qui reproduit un texte de 1363 (Hh) [4], un manuscrit originaire de Groenendael, daté de 1361 pour le traité de la *Pierre Brillante* [5], et le précieux parchemin nº 920 de la Bibliothèque Mazarine, originaire du couvent de Rouge-Cloître (1360-1385) pour le livre des *Sept Clôtures* [6].

On peut signaler enfin une troisième famille, elle aussi d'origine brabançonne, qui comprend des manuscrits relativement tardifs (deuxième moitié du XVe siècle), mais qui a retrouvé aujourd'hui la faveur des critiques : c'est d'abord la collection des petits manuscrits utilisés par von Arnswaldt en 1848 pour son édition des *Noces spirituelles*, en dialecte de Cologne, de *la Pierre Brillante*, des *Sept Tentations* et du *Miroir spirituel*, en dialecte de Gueldre [7].

1. F, à Bruxelles, nº 1165-7. V. De Vreese, *Handschriften*, t. I, pp. 44 ss.
2. *Handschriften*, t. I, pp. 55 ss.
3. *Ibid.*, t. I, pp. 80 ss.
4. *British Museum*, Add. 11487. V. *Handschriften*, t. II, p. 508.
5. A Bruxelles, nº 3067-73. V. *Handschriften*, t. II, p. 639.
6. V. *Handschriften*, t. II, p. 413.
7. Ces deux dialectes formaient, avec le *dietsch* brabançon, des variétés locales de la langue *thioise*, sous laquelle on comprenait au moyen âge les divers patois parlés aux Pays-Bas. V. *Handschriften*, t. I, p. 104.



C'est ensuite un manuscrit confectionné en 1463 au couvent de Groenendael et qui, après avoir passé par diverses mains, mentionnées sur le manuscrit, est aujourd'hui la propriété de la *Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde*, à Leiden (L) [1]. Le texte de cette famille s'accorde généralement avec celui de la première catégorie de manuscrits, mais s'en écarte par des variantes caractéristiques. Or ces variantes ont pour elles l'autorité de la traduction latine de Jordaens, qui, on se le rappelle, est antérieure à tous nos manuscrits connus et qui fut faite à Groenendael même, sur les écrits originaux et sous le contrôle de Ruysbroeck en personne. Il s'ensuit qu'au moins pour les *Noces*, le *Tabernacle spirituel* et la *Pierre Brillante*, on aurait les plus grandes probabilités de tenir le texte primitif. Le groupe de manuscrits auquel David a donné la préférence passerait dès lors au second rang.

Pour le reste, il faut s'en remettre à l'avenir et attendre du labeur des chercheurs les découvertes qui permettront de serrer de plus en plus près le texte original.

## II. Biographies et Documents immédiats.

Le biographe, dans l'œuvre de Ruysbroeck, ne trouve guère que des reflets d'histoire. L'homme y apparaît par intermittence, car le cloître ne se referme jamais totalement sur ceux qui y pénètrent. Mais ces bribes seraient insuffisantes pour reconstituer l'ensemble d'une vie et les mouvements de la pensée.

Heureusement nous n'en sommes pas réduits à ces clartés fugitives. Les compagnons et les admirateurs du prieur n'avaient pas les mêmes raisons que lui pour se taire. Déjà du vivant de Ruysbroeck, on voit se constituer une *histoire*. Pêle-mêle, au réservoir de la tradition orale, viennent confluer des paroles que le saint a prononcées, des épisodes, bien souvent déformés et grossis, des appréciations laudatives garanties par des noms fameux. Tout est ainsi recueilli, sans contrôle, par la ferveur populaire.

Nul doute que dans ces récits, qui cheminaient de monastère à monastère, la légende n'eût une part considérable.

1. V. *Handschriften*, t. I, pp. 94 ss.

La piété ne veut pas pour ses héros de la grisaille de la vie ordinaire. Mais si elle recueille les tons éclatants et les ors vifs, ce n'est pas de l'infidélité. L'amour en embellissant son objet manque-t-il pour cela à la vérité? De cette tradition orale des fragments ont passé tout entiers dans les biographies postérieures. Celles-ci, néanmoins, représentent déjà un travail d'élimination, une étape importante vers l'histoire. Que l'on compare, par exemple, la biographie de Pomerius avec les *Fioretti*, ou avec le *Liber sextus* de la *Vita prima* de saint Bernard : on sentira quelles exigences nouvelles se faisaient jour, qui présageaient les fermes disciplines des humanistes. Au premier rang de ces documents, il faut mettre la *Vie de Ruysbroeck* par Henricus Pomerius.

### § 1. « *Vie* » *de Pomerius.*

Cette biographie se trouve dans plusieurs manuscrits : à la Bibliothèque royale de Bruxelles : nos 2926-28 et 13525; à la bibliothèque de l'Université d'Utrecht, no 311 de la collection *Aevi medii scriptores ecclesiastici* (fol. 124r-139r). Ce dernier manuscrit est daté : *scriptum per Johannem Gherardyn anno Domini* MCCCCLXVI. Le manuscrit bruxellois 2926-28 pourrait remonter aux premières années du XVe siècle. Il a été édité dans les *Opera hagiographorum Bollandianorum*, IV, 1885, sous le titre : *De origine Monasterii Viridisvallis una cum vita B. Joann. Rusbrochii primi prioris hujus monasterii et aliquot coætaneorum ejus opusculum Henrici Pomerii.*

Le manuscrit lui-même ne portait pas de titre, mais une main du XVe siècle avait ajouté à la fin du troisième livre les mots : *de origine monasterii viridisvallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium*, mots que les Bollandistes ont rapportés au début pour remplacer le titre absent. L'auteur est indiqué à la suite des mots cités : *quae edidit fr. Henricus ex Pomerio, quondam professus in eodem monasterio, magister in artibus et clericus egregius.*

L'œuvre se compose de trois livres : *liber primus sive tractatus de origine monasterii viridisvallis et personis ipsum quondam primo inhabitantibus et instituentibus* (pp. 263-282); *liber secundus seu de vita et miraculis patris Johannis Ruusbroec devoti et primi prioris Viridisvallis* (pp. 283-308); *liber tertius de vita fratris Johannis de Leeuwis alias dicti de Affliginio Boni coqui Viridisvallis* (pp. 308-322). Le tout accompagné d'un appendice : *sequitur Planctus venerabilis fratris Wilhelmi Jordani canonici regularis Viridisvallis super obitu fratris Johannis de Speculo, alias de Gureghem, ejusdem coenobii devotissimi diaconi* (pp. 322-333).



La personnalité de l'auteur donne à cette biographie une grande valeur. Pomerius (ex Pomerio, de Pomerio, Bogaerts, van den Bogaerde, du Verger en français), naquit à Bruxelles en 1382, un an après la mort de Ruysbroeck. Très versé dans les sciences de son temps — *in divinis et humanis doctrinis quam maxime eruditus* [1] — il conquit le grade de maître ès arts. Il prit la règle de Saint-Augustin au monastère de Groenendael, après avoir été recteur des écoles, d'abord à Bruxelles, puis à Louvain où il exerça simultanément les fonctions de secrétaire communal. En 1422, il fut élevé à la dignité de prieur. Il occupa cette charge d'abord au monastère de Sept-Fontaines [2], puis, en 1431, à Groenendael. En 1454, on le retrouve comme prieur à Sept-Fontaines, après avoir été entretemps le directeur spirituel d'un couvent de femmes à Tirlemont. Sur la porte de sa cellule, au monastère de Sept-Fontaines, il avait gravé le quatrain suivant, que Wiaert nous a transmis [3] :

*Haec cupit Henricus, cultorum pacis amicus,*
*Ut fans rumores, stet foris ante fores.*
*Nec cellam pacis conturbet lingua loquacis :*
*Hicque vomat nullos subdola lingua dolos.*

1. P. Impens, *Chron. Bethl.*, fol. 287 ro.
Sur la vie de Pomerius, consult. Alvin, édit. du *Spirituale Pomerium*, in *Documents iconographiques et typographiques de la Bibliothèque royale de Belgique*. Brux., 1864, Ire série, p. 4; Val. André, *Bibl. Belg.*, p. 366; Foppens, *Bibl. Belg.*, t. I, p. 460; Wiaert, *Historia Septifontana*, pp. 30, 43-45; Ambrosius Pontanus, *Gazophylacium Sogniacum*, cap. x, in manuscr. 11974, de la Biblioth. royale de Bruxelles; Aegidius van den Hecken, *Cathalogus fratrum clericorum sive choralium qui in monasterio Viridis Vallis in Zonia Ordinis Sancti Augustini recepti sunt* in manuscr. no II, 155, au nom Pomerius.
2. *Cathalogus fratrum...* fol. 8 vo.
3. *Historia Septifontana*, p. 44. Cf. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed*, t. II, Utrecht, 1876, pp. 214-215.

Il composa plusieurs ouvrages : le *Spirituale pomerium* traité de vie intérieure où l'auteur indique pour chaque heure de la journée les exercices spirituels auxquels doit se livrer l'âme pieuse (1440), un *Exercitium super Pater Noster*, dont le pape Nicolas V fit apposer une copie au Vatican, un *Dialogus inter animam et hominem de passione Domini*, une *Explanatio Salutationis Angelicae*, etc.

Le temps qu'il ne passait pas à écrire ou à méditer, il le consacrait à la sculpture sur bois, art dans lequel il avait acquis une véritable maîtrise[1]. Il illustra lui-même son traité : *Spirituale pomerium*[2]. Sa mort est enregistrée dans le *Nécrologe* de Groenendael *ad IV Nonas Junii anno Domini* 1469, à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

Quelle est la valeur de sa *Vie de Ruysbroeck?*

Entré au monastère de Groenendael avant 1420, il y a certainement rencontré des religieux qui avaient connu le vieux prieur, entre autres Jean de Scoonhoven, qui mourut en 1431. Groenendael était devenu le centre de la tradition orale qui s'était constituée autour de la personne de Ruysbroeck. Pomerius assure, dans son prologue, s'être soigneusement enquis auprès des compagnons mêmes de Ruysbroeck : ... *hoc tamen*, dit-il, *amplius vestram moveat credulitatem, quod ea quae scribo* RELATIONE *didici tam credibilium personarum, fratris Johannis videlicet de Holare, vestri prioris venerabilis, et fratris Johannis de Scoenhovia, confratrum nostri monasterii, qui haec eadem se vidisse vel* RELATIONE *veridica audivisse palam et publice protestantur*[3].

Dans quel sens faut-il entendre ce terme de *relatio* qui revient deux fois dans ce passage? Incontestablement dans le sens d'une transmission purement orale. La seconde fois, il n'y a aucun doute, le sens du mot est fixé par le verbe *audivisse :* il s'agit bien de communications orales. Au début de la phrase, le même mot ne peut guère s'entendre de renseignements écrits; car, parlant des personnages qui

1. VAN EVEN, *Les Artistes de l'hôtel de ville de Louvain* (s. d.).
2. *Cum suis figuris*, dit MASTELINUS dans son *Necrologium*. Il existe à la Bibliothèque royale un manuscrit de cet écrit dans lequel les gravures ont été interfoliées; c'est le nº 12070.
3. *De origine monast. Viridis vallis*, prologus, pp. 2, 3.



lui ont fourni des matériaux, Pomerius aurait employé dans ce cas le pluriel *relationibus*. Au surplus, chaque fois qu'il parle de Jean de Hoelare ou de Jean de Scoonhoven, Pomerius relate des entretiens oraux : *sicut a patribus praedictis didici... quod de eo referunt patres nostri... praemissa didici... ab ore ejusdem magistri Johannis... referunt autem de eo fratres*[1].

Cependant le *Nécrologe* de Groenendael mentionne expressément un écrit de Jean de Scoonhoven sur Ruysbroeck : *hujus sancti patris vitam gloriosam frater Johannes Theodrici de Scoenhovia veraci atque egregio stilo, utpote qui eumdem novit, vidit, subque ac eum ipso hic vixit, fideliter conscripsit*[2]. Il ne peut s'agir de l'apologie que Scoonhoven adressa à Gerson pour défendre l'orthodoxie de Ruysbroeck. L'existence de cette biographie, d'autre part, est attestée par l'auteur d'un *Virologium Viridis Vallis*, cité par Miraeus, un certain Joannes Jonchaerus, qui mourut à Louvain en 1509. Jonchaerus déclare que cette biographie a disparu, et Miraeus demande qu'on fasse des recherches en Hollande pour la retrouver : *Recte mones de edenda Rusbroquii Vita per Joannem Sconhovium conscripta : sed, quod doleo, nulla spes est de Sconhovio inveniendo apud Brabantos. Notat enim Joannes Jonchaerus... periisse Sconhovii libellum, ex quo Pomerius auctior prodiit*[3]. Sur la foi de ces témoignages on a pensé[4] que l'écrit perdu de Scoonhoven aurait passé tout entier dans la biographie de Pomerius, où il formerait le deuxième livre. Mais le *Nécrologe* de Groenendael, *ad XI Kal. Feb.* 1431, date de la mort de Scoonhoven, selon le comput de Cambrai, ignore cette biographie. Il cite seulement l'épître apologétique à Gerson et *plura devota opuscula*. Il faudrait donc admettre que l'écrit en question avait déjà disparu à cette époque. On n'en trouve aucune trace non plus dans le

1. *De origine monast. Viridis vallis*, prologus, pp. 28, 49.
2. *Necrologium...* fol. 118 vº. A deux autres endroits du même *Nécrologe*, il est fait allusion à cette biographie : fol. 35 rº, *obiit Reynardus de Valle ;* fol. 52 rº, *obiit Walterus dictus Nece.*
3. A. MIRAEUS, *Epistola ad Heribertum Rosweydum*, 16 dec. anno 1622. Manuscr. 8961-62, Bibl. roy. de Bruxelles.
4. Les bollandistes, édit. des *Opera hagiographorum bollandianorum*, IV, p. 11; DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 519.

grand manuscrit de Bruxelles, n° 15129, qui contient les œuvres de Scoonhoven.

L'auteur des deux dernières louanges de Ruysbroeck attribuées au *bonus cocus* ne sait rien lui non plus d'une biographie écrite de Scoonhoven. Ce que lui a transmis Scoonhoven lui est parvenu oralement : *Ic hebbe ghehoert van her Jan van Scoenhoven... Ic hebbe horen segghen den selven her...*

Il n'y a donc pas de raison de supposer que Pomerius aurait utilisé une source écrite, encore moins qu'il l'aurait entièrement fait entrer dans son ouvrage. Mais cette conclusion n'infirme pas la sûreté de ses renseignements. Pomerius jouissait, par sa piété et son humilité, de la confiance de ses supérieurs, et c'est sur l'ordre même de ceux-ci qu'il a entrepris l'œuvre délicate de rédiger l'histoire du monastère de Groenendael [1]. Or, dans cette entreprise, il a véritablement fait œuvre d'historien. Il est allé sur les lieux. Il est remonté aux sources. Il a consulté les compagnons mêmes de Ruysbroeck, *quidam adhuc superstiter, adhuc vivi*, parmi lesquels, en première ligne, Jean de Hoelare et Scoonhoven. S'il ne nomme pas ses autres informateurs, il signale cependant qu'il leur doit tel ou tel renseignement nouveau ou telle correction : *vel sicut ab uno patrum audivi* [2]. Il note même quand une information lui est venue par voie indirecte : *Praemissa autem veraciter didici, persona tamen interposita, ab ore ejusdem magistri Johannis [Sceele]* [3].

Nous avons déjà vu que la liste des œuvres de Ruysbroeck établie par Pomerius concorde avec l'ordre chronologique. La même conscience dans l'information transparaît dans tout l'ouvrage. La biographie est bien conduite, sans laisser trop de place à l'élément légendaire si facilement envahissant. Le plan, très simple, mène le héros de la naissance à la mort, en mentionnant les grandes étapes de la vie. On a partout l'impression de la sincérité, de l'effort documentaire, alliés à une touchante ferveur pour Ruysbroeck.

1. *Victus obedientia, huic opusculo manum apposui eo libentius, quo securius idipsum (quippe non motu proprio, sed superioris mei jubentis arbitrio) sum agressus*, p. 2.
2. *De origine...*, lib. II, cap. IX, p. 27.
3. *Ibid.*, p. 28.



Chaque fois qu'on peut contrôler sur d'autres documents les assertions de Pomerius, on les trouve généralement justifiées.

Il est certain que l'auteur s'est préoccupé plus spécialement de rassembler, en un large tableau, les événements saillants de la vie de son héros, sans s'arrêter à la pensée du mystique. Il semble même qu'il ait volontairement éliminé ce qui touchait à l'origine de certains livres. Quand il est amené à rapporter tel entretien d'ordre spirituel, il raccourcit, et laisse dans l'ombre le lien qui unit cet entretien à la composition d'un traité. Et s'il se tait complètement sur la période de préparation, c'est sans doute pour montrer en son héros un pur théodidacte.

De ces lacunes et de ces limitations on peut déduire le but spécial poursuivi par le biographe : il veut évidemment tracer le portrait moral d'un homme digne d'être pris comme modèle de la bonne vie. Il veut montrer comment Ruysbroeck s'est soumis le premier aux exigences morales dont son œuvre est l'expression vigoureuse. Aussi a-t-il réussi à faire de sa biographie un véritable traité de mystique pratique, une *imitation* comme la littérature du moyen âge en offre de nombreux exemples.

Cet ouvrage d'une incontestable autorité a été composé au monastère de Groenendael *(et ego, minimus frater viridisvallis)*, qui était certainement le meilleur centre d'informations. Mais à quelle date?

Il est adressé aux religieux de la maison de Bethléem, fondée en 1407 *(vobis in Bethleem dilectis fratribus)*. Le prieur contemporain est nommé : c'est Jean de Hoelare, *(vestri prioris venerabilis)* qui fut, avec Scoonhoven, la source principale de Pomerius. Au moment où Pomerius écrit Jean de Hoelare est encore en charge, ce qui nous permet de fixer la rédaction de la biographie avant 1421. A cette date, en effet, Hoelare résigna ses fonctions à Bethléem pour succéder à Wilhelmus d'Amsterdam comme prieur de Groenendael [1].

D'autre part, Pomerius, en rapportant la conversion d'une baronne de Marcque, dit que le fils, Inglebert, de cette haute

1. *Chron. Bethl.*, fol. 116 v°; *Necrolog.*, fol. 8.

dame, entré en religion, est vivant au moment où il écrit [1]. Inglebert étant mort en 1427 [2], notre première déduction se trouve renforcée : le terme extrême de la composition de l'ouvrage de Pomerius est bien 1421.

Mais Jean de Hoelare fut nommé prieur de Bethléem en 1414. Pouvons-nous remonter jusque-là? Cela nous paraît difficile, étant données les diverses fonctions remplies par Pomerius. Il se livra, nous dit son biographe, à de longues études, il y a longtemps *(pridem* [3]*)*. Il fut ensuite recteur des écoles, à Bruxelles d'abord, puis à Louvain [4]. Après cela, il occupa *aliquot annis* la charge de secrétaire du collège échevinal de Louvain [5]. Après quoi seulement, toujours selon P. Impens, il aurait pris la règle de Saint-Augustin. Entre ce moment et son élection à la dignité de prieur de Sept-Fontaines, en 1422, il dut s'écouler peu de temps : *multo tempore lucerna supra candelabrum ut poneretur a deo destinata delitescere* [6]. Or Pomerius dit expressément qu'au moment où il écrit il est simple frère et qu'il obéit aux ordres de son supérieur *(superioris mei jubentis arbitrio)*.

Toutes ces raisons nous forcent à ne pas faire remonter beaucoup au delà de 1421 la date de rédaction de notre biographie.

### § 2. « *Vie* » *de Surius.*

En tête de la traduction latine des œuvres complètes de Ruysbroeck, le chartreux Laurent Surius a placé une biographie de son auteur : *Sanctissimi atque celeberrimi Patris D. Joannis Rusbrochii vita et gesta ex pluribus pauca quae ex fide dignorum scriptis colligere licuit... praecipuus huius vitae author canonicus regularis fuit, sed nomen suum sup-*

1. Lib. II, cap. XIX : ... *mater illustris et Deo devoti sui superstitis adhuc filii Domini Ingleberti de Marka, confratris nostri monasterii.*
2. *Chron. Bethl.*, fol. 158 r°.
3. *Ibid.*, fol.287 r°: *qui pridem in seculari statu adolescentibus studentibus scholastica exercitia prestiterat.*
4. *Catalogus fratrum clericorum sive choralium qui in monasterio B. Mariae Viridis vallis in Zonia ordinis S. Augustini recepti sunt.* Codex Brux., II, 155, fol. 16 r°.
5. *Chron. Bethl.*, fol. 287 r°.
6. *Ibid.*



*pressit : vixitque paulo post Rusbrochium sed ejus verba nos aliquanto meliori stylo redidimus* [1].

Quel peut être cet auteur inconnu? L'identité frappante entre Surius et Pomerius a fait penser que les deux ouvrages reposaient tous deux sur une source commune, probablement l'écrit perdu de Scoonhoven. Le chanoine Auger, de son côté, en se basant sur deux passages de Surius, a supposé qu'un Ami de Dieu des pays rhénans aurait composé une biographie en en tirant les éléments principaux de Pomerius [2].

Ces hypothèses ne sont pas nécessaires. La comparaison entre le travail de Surius et celui de Pomerius démontre amplement, croyons-nous, que le *canonicus regularis* anonyme n'est autre que Pomerius.

Surius supprime, il est vrai, quelques passages de sa source. Outre certains traits de l'enfance et de la jeunesse de Ruysbroeck, il laisse tomber la liste des ouvrages du prieur (chap. XVI), sans doute parce qu'il en donne ailleurs une autre classification. Il ne reproduit pas non plus le chapitre sur les mystérieux silences de Ruysbroeck en qui l'Esprit se tait (XVII). Est-ce parce que l'interruption de la grâce divine lui paraissait diminuer la grandeur de son héros? C'est fort probable, car il évite de même de reproduire le chapitre VII sur les accusations de panthéisme lancées par Gerson contre certains écrits de Ruysbroeck [3]. Pareillement Surius supprime les remarques de Gérard de Groote sur une phrase qui, aux dires de Pomerius, *a fide dissona videbatur* (chap. IX).

Pour le reste la succession des chapitres est à peu près la même que chez Pomerius. Les titres des chapitres sont plus développés, mais on y retrouve les mots mêmes employés par Pomerius. Les interversions de chapitres sont motivées en général par les suppressions : X, XIV, XV, (XVI et XVII tombent), XVIII, XII, XIX, XIII, XX et suivants.

Il introduit, en plus, un chapitre sur la vie du *bonus*

1. *Prologus.*
2. *De doctrina...*, p. 148.
3. SURIUS parle, il est vrai, de ces accusations dans son épître du début. A l'endroit de la coupure, il dit : *hoc loco caput unum intertextuerat vitae hujus Author de Gersonio sententia, quam de quibusdam hujus sanctissimi Patris dictis tulerat.*

*cocus*. Mais ce chapitre n'est lui-même qu'un résumé de la troisième partie de l'ouvrage de Pomerius; Surius dit expressément à cet endroit : *inseramus*.

Un seul passage diffère réellement chez Surius : c'est le chapitre relatif à la visite de Tauler. Et cela n'a rien d'étonnant, car Surius, qui édita les œuvres du mystique allemand, était fort au courant de ce qui concernait celui-ci.

Pomerius parle de la visite d'un certain *Canclaer, ordinis praedicatorum, doctor sacrae paginae*. Faut-il supposer pour Surius une source particulière? De Vreese l'a pensé, en se basant sur l'identité du passage de Surius et d'un fragment d'une introduction aux sermons de Tauler dans le manuscrit 966 de la bibliothèque de l'Université de Gand [1] Dans ce manuscrit *Canclaer* est devenu *Tauweler*, déviation néerlandaise de *Tauler*. Or, en mettant en regard les passages de Pomerius, de Surius et du manuscrit 966, on remarque que ce dernier texte est apparenté, non avec Surius, mais avec Pomerius, ce qui exclut l'hypothèse d'une source particulière [2].

| POMERIUS. | SURIUS. | Man. 966. |
|---|---|---|
| On dit que l'un des plus illustres visiteurs fut un docteur en théologie, de l'ordre des Prêcheurs, de haute renommée, et appelé Canclaer. Il vint souvent visiter le dévot prieur et l'eut en singulière estime. Ce grand docteur, qui fut en même temps un humble élève, mérita de recevoir une grande dose de vraie sagesse. Ainsi que c'est clairement indiqué dans ses écrits, il publia après un long intervalle ce qu'il puisa à cette source de vérité. Il en fit en grande piété un véritable ruisseau, et à l'instar du prieur, il le fit dans sa langue maternelle, par respect envers le prieur. | C'était un homme très célèbre, aussi bien par sa grande science que par la sainteté éminente de sa vie; visitant souvent le vénérable Ruysbroeck, il le tenait dans la plus haute estime, et ses rapports avec celui-ci lui firent bientôt faire de rapides progrès dans la connaissance de la vie interne et contemplative; ses écrits en font foi; *on y trouve une quantité de passages empruntés à Ruysbroeck*. Car quoiqu'il fût fort avancé dans la théologie scolastique, il était de loin surpassé par Ruysbroeck pour ce qui regarde la théologie mystique, et rien d'étonnant en cela. *Tauler ne s'adonna à la contemplation qu'à l'âge de cinquante ans*, tandis que Ruysbroeck s'y était appliqué dès ses plus tendres années. | Dese Tauweler was een sonderlinghe vermert leeraer vander predicaren ordenen, ende dese hadde den prior Jan van Ruysbroeck in groter ende sonderlingher reverencien. Daer om dat hien oec dick te visiteren plach. Van welken prior, oec al was hi een groet doctoer inder godheit, hi als een oetmoedich discipel pijnde hi hem te ghecrighen experiencie van ghewaerigher wijsheit ende leeren. Alsoe oec die selve Tauweler beschrijft in sijnen boecken, die hi seer hoghe ghelijc des priors boecken oec heeft bescreven niet in latijn, mer te dietschen, navolgende als een oetmoedich discipel des prioers, sijns meesters voetstappen, welcke leere hi oec te menighen steden heeft doen vloyen als een rivier, comende uut Ruysbroecs boecken. |

1. *Biogr. nat.*, col. 562.
2. VAN MIERLO, *op. cit.*, p. 129.



L'image même du ruisseau se retrouve dans le man. 966, qui représente manifestement une tradition issue de la relation de Pomerius. Surius n'a en propre que deux passages. Nous les avons soulignés dans le texte. Pour le premier, c'est le renseignement personnel d'un homme que ses travaux d'éditeur ont familiarisé avec la littérature mystique du XIVe siècle. Le second est fort probablement un écho de la légende mise en circulation par Rulman Merswin sur la conversion de Tauler à l'âge de cinquante ans [1].

Mais, dira-t-on, si la biographie de Surius n'est que la reproduction du travail de Pomerius, pourquoi Surius parle-t-il d'un *praecipuus author*, comme s'il songeait à plusieurs biographes? Tout simplement, à cause des modifications qu'il a lui-même apportées à sa source. Et ces modifications ne portent pas seulement sur l'ordre ou le contenu des chapitres, mais encore sur la langue. Surius le dit expressément : *ejus verba nos aliquanto meliori stylo redidimus*. Nous laisserons à Surius son élogieuse appréciation sur son propre travail, sans la partager, car la simplicité loyale de Pomerius a presque disparu sous les fioritures du reviseur. Il nous suffit d'avoir écarté l'hypothèse d'une source autre que l'ouvrage de Pomerius [2]. Au reste Pomerius nous paraît suffisamment désigné par les indications de Surius lui-même : *author canonicus regularis fuit, vixitque paulo post Rusbrochium*.

1. Cf. A. JUNDT, *Les Amis de Dieu au XIVe siècle*, Strasbourg, 1879, pp. 218 ss.
2. De même VAN MIERLO, *Dietsche Warande*, pp. 124, 129.

### § 3. *Le Prologue du Frère Gérard.*

On trouve au début des deux grands manuscrits de 1461 et de 1480 (D et G) une introduction aux œuvres de Ruysbroeck, par un contemporain du prieur : Frère Gérard, ou Geeraert, Naghel, de Delft, prieur de la Chartreuse de Hérinnes. Le titre de ce document est *Prologhe here Gherarts die wilen Prioer was in die Ordine van Chartrousen*[1]. Originairement ce travail se trouvait en tête d'un recueil de cinq traités de Ruysbroeck, copiés en langue flamande et annotés par Gérard[2].

De l'auteur lui-même nous savons peu de chose. Ruysbroeck le compte au nombre de ses amis[3]. Et c'est Ruysbroeck lui-même qui le mit au courant des circonstances qui le poussèrent à composer ses divers ouvrages. A ce point de vue, le prologue constitue un document de première valeur. Car il comble en grande partie les lacunes de Pomerius. Celui-ci ne s'était attaché qu'à la vie extérieure de son héros. Ce qui intéresse avant tout Gérard c'est l'œuvre littéraire du mystique. Il a raconté lui-même comment il reçut Ruysbroeck à la Chartreuse de Hérinnes pour lui poser diverses questions au sujet de ses ouvrages.

C'est surtout grâce à Gérard Naghel que nous pouvons reconstituer, dans son développement chronologique, l'histoire de la pensée de Ruysbroeck. Nous apprenons que le prieur, désolé de voir sa pensée faussement interprétée, rectifia et précisa à diverses reprises sa doctrine. Nous savons qu'il avait à son service un prêtre qui remplissait l'office de secrétaire *(notarius)*. Nous savons encore que, du vivant de Ruysbroeck, de nombreuses traductions de ses ouvrages avaient été faites *uten brabantschen Dietsche in anderen talen ende oec in Latijn.*

Gérard détruit la légende d'un Ruysbroeck inculte,

1. Édité par De Vreese, *Bijdragen*, pp. 6-20. Le manuscrit D dit : *van der Sartroysen oerder van onser Vrouwenhuys ter Capellen bi Herne.*

2. Quelques-unes des annotations de Frère Gérard ont passé dans le manuscrit 15136 de la Bibl. royale de Bruxelles. Le texte du *Tabernacle* y est accompagné de citations empruntées pour la plupart à Flavius Josèphe et à l'*Historia Scholastica* de Petrus Trecensis, alias Comestor. Surius a reproduit ces gloses. Cf. David, t. I, p. xxvi.

3. *Le Livre de la plus haute vérité*, chap. 1.



écrivant en patois par ignorance du latin. Il affirme expressément que Ruysbroeck préféra la langue commune pour propager dans le peuple la saine doctrine et combattre plus efficacement l'hérésie : *om enighe ypocrisien ende contrarien die doe op gheresen waren.*

En plus de ces renseignements d'ordre littéraire et historique, Gérard a tracé de Ruysbroeck un portrait plein de vie : il vante son humilité, son détachement à l'égard de toute gloire humaine, son obéissance à son supérieur, son calme impressionnant. Son visage, empreint de noblesse et de sincérité, reflétait les hautes pensées de son âme. « On ne pouvait lui parler ni l'approcher sans en devenir meilleur et plus parfait. »

### § 4. *Traité sur les œuvres et la doctrine de Ruysbroeck par un de ses disciples.*

Ce bref document se trouve dans le manuscrit de 1461, fol. 285*a*-287*c*[1]. L'auteur tait son nom. David a voulu l'assimiler à Frère Gérard[2], hypothèse contre laquelle s'élève ce que l'auteur laisse entendre de lui-même. On ne voit pas non plus pourquoi Gérard aurait recherché l'anonymat. Ne s'agirait-il pas plutôt du copiste du grand manuscrit de 1461 ? Quoi qu'il en soit, l'auteur est un religieux, très familiarisé avec l'œuvre de Ruysbroeck. Il est entré à Groenendael peu après la mort du prieur. C'est là qu'il a étudié les écrits de Ruysbroeck, conservés, avons-nous vu, dans un recueil *(boec)* dont l'existence est attestée jusqu'au XVII^e siècle.

La valeur documentaire de ce traité est, au reste, assez mince, car le *disciple anonyme* ne nous apprend rien que nous ne connaissions déjà par Pomerius et par Gérard.

### § 5. *Louanges de Jean d'Afflighem ou de Louvain, dit « bonus cocus ».*

Nous aurons plus loin l'occasion de retracer la douce figure de ce frère convers qui suivit Ruysbroeck à Groenendael. Il était déjà attaché à la personne de Ruysbroeck à

1. De Vreese, *Bijdragen*, pp. 24-31.

2. David, t. I, p. vi, n° 1.

Bruxelles. Son nom véritable est Jean d'Afflighem, de l'endroit où il naquit en 1299.

Pomerius lui a consacré tout le livre III de son ouvrage. Il jouissait non seulement d'une grande réputation de sainteté et d'humilité, mais encore d'un renom littéraire dont les chroniques nous ont conservé l'écho.

Le *Nécrologe* de Groenendael vante son œuvre mystique : *perfectionem hujus sancti viri libri sui quos indubie Spiritu Dei plenus ipsemet scripsit* [1].

Busch, dans son *Chronicon Windesemense* [2], l'unit à Ruysbroeck dans une commune admiration : *duo fuerunt magna ecclesiae Dei luminaria spiritu sapientiae et intellectus illustrata... alter cocus fuit qui in omni sua occupatione altioris dicebatur contemplationis quam iste Prior suus prout libri teutonicales ab ipso editi legentibus manifestant* [3].

Il existe de lui de nombreux ouvrages, traités d'ascétique et autres, dont on trouvera la liste chez Pomerius [4], livre III, chapitre III. On y verra figurer, entre une exposition spirituelle des signes du Zodiaque et un traité sur les neufs chœurs angéliques, un écrit polémique *contra errorem dogmatis magistri Echardi*.

Mais le bon cuisinier nous intéresse surtout par les louanges qu'il a consacrées à la gloire de son maître. Elles ont été assez sévèrement appréciées par Willems d'abord, qui en publia deux en 1845 dans le *Belgisch Museum*, par van Otterloo et par Auger ensuite. Ils y ont vu les compositions d'un moine illuminé, sans suite aucune, assemblage de pensées où la rime alterne avec la prose, jetées au hasard de la plume dans la cuisine de Groenendael.

Ce jugement est immérité. Sans doute ces écrits apparaissent, à première vue, comme des panégyriques enflammés, où l'histoire se dérobe sous les enluminures d'une amitié exaltée. Mais en nous introduisant dans l'intimité

1. *Ad diem* 9 *Februarii* (1377).
2. P. 176.
3. De Vreese, *Bijdragen*, p. 34. Les *louanges* y sont reproduites (pp. 40-52) d'après le manuscrit de Bruxelles 2559-62, fol. 133-172.
4. Cette liste a été ajoutée par une autre main. Le manuscrit utilisé par les Bollandistes avait un espace libre après les mots : *quorum hic suscribuntur*. Les œuvres du *bonus cocus* sont contenues dans les deux manuscrits de la Bibl. royale de Bruxelles, nos 667 et 888-890.



du monastère, ils nous permettent d'approcher Ruysbroeck comme aucun autre document ne nous en a fourni l'occasion.

Les *Louanges* nous renseignent également sur un point très important de la vie de Ruysbroeck : ses relations avec Gérard de Groote.

Les biographes du fondateur des maisons de la Vie commune, Thomas a Kempis en tête, ne relatent qu'un voyage de Gérard à Groenendael. Le bon cuisinier signale expressément différentes visites. Une de ces visites se transforma même en un séjour de plusieurs mois : *ende oec enen anderen goeden heiligen man, die uut Hollant was, ende die toten goeden prioer te comen plach, ende bij hem te blivene, bi tiden een maent* II *of* IIJ, *of somwile een half jaer. Siet dees goede man, die geheeten is meester Geert de Groote* [1].

Le fait que les visites de Gérard eurent lieu du vivant de Jean de Louvain nous permet d'en fixer la date et de rectifier les assertions de Surius, de Foppens et de Paquot, sur qui se sont basés les historiens de Gérard [2]. La mort du bon cuisinier est consignée dans le *Nécrologe* de Groenendael en 1377 (fol. 26). D'autre part nous savons que Gérard eut pour compagnon de voyage Jean Sceele, *rector tunc temporis schollarum Zwollensium*, affirme Pomerius. Or Jean Sceele débuta dans sa charge de recteur en 1374. C'est donc entre cette date et celle de la mort du bon cuisinier qu'il faut placer les voyages de Gérard de Groote.

Le texte des *Louanges* se trouve dans divers manuscrits, déposés à Bruxelles, et dont les plus importants sont le codex D de 1461 et le manuscrit 2559-2562. En voici les titres :

1° *Hoe brueder Jan de coc van Gruenendale, primus cokus, den iersten prioer prijnst ende loeft ;*

2° *Dit scrijft brueder Jan de Coc van den goeden prioer van Gruenendale den iersten prioer van gruendale ;*

3° *Van den prioer hebbic ghehoert segghen in ghewarecheiden ;*

1. Pomerius parle également (lib. II, cap. x) de plusieurs voyages : *interpolatis vicibus*.
2. Surius les mentionne après la mort du *cocus*. Foppens et Paquot indiquent 1381, l'année même de la mort de Ruysbroeck ; Bonet-Maury, 1377 (*Gérard de Groote*, p. 66).

4° *Van den goeden prioer van Gruenendale, her Janne van Ruysbroec.*

Ces deux dernières *Louanges*, bien que jointes aux autres, ne paraissent pas être l'œuvre de Jean de Louvain. Le nom du bon cuisinier n'est pas cité comme dans les deux premières. Ce qui est relaté émane, dit l'auteur, de *Jan van Scoenhoven... die den goeden prioer wel kende ende mede te wonen plach.* Or Scoonhoven entra à Groenendael en 1377, c'est-à-dire l'année même de la mort du *cocus*. Les deux verbes au passé *(kende, plach)* indiquent de plus que Ruysbroeck n'était plus de ce monde quand l'auteur écrivait. L'événement raconté dans la troisième louange a dû se passer tout à la fin de la vie de Ruysbroeck, c'est-à-dire à un moment où le *bonus cocus* avait quitté le monastère pour un asile meilleur. L'auteur dit d'ailleurs clairement : *Ic hebbe ghehoert van her Jan van Scoenhoven... ic hebbe horen segghen den selven her.* Ces louanges reposent ainsi, tout comme la biographie de Pomerius, sur des relations orales recueillies de la bouche de Jean Scoonhoven.

## III. Documents secondaires émanant de contemporains de Ruysbroeck.

### § 1. *La correspondance de Gérard de Groote.*

On sait comment Gérard de Groote, après une mission près du pape Urbain V, se fixa à Cologne pour y jouir du revenu de deux importantes abbayes. La vie mondaine qu'il mena dans cette ville lui attira diverses remontrances, d'où naquit un état de malaise intérieur qui fut à l'origine de sa vocation. Rentré en Hollande, en 1373, il fut converti sous l'influence d'un de ses anciens camarades d'université, Henri Calcar, prieur d'une chartreuse. C'est à ce moment qu'il correspondit avec Ruysbroeck, qui devint ainsi le premier inspirateur de l'association des Frères de la Vie commune.

Cette précieuse correspondance nous a été conservée en partie par le biographe de Gérard, Thomas a Kempis [1].

1. *Vita venerabilis magistri Gerardi Magni*, in *Opera omnia*, édit. Badius Ascensius, Paris, 1549, cap. x, xv.



Deux autres lettres ont été éditées par le Dr Nolte, d'après un manuscrit liégeois : *Ad Ruysbroec propositum et priorem in Viridi Valle*, et *Ad Ruisbroec praepositum et priorem in Viridi Valle et fratres ipsius Ruisbroec* [1].

Désireux de se fortifier dans ses nouvelles résolutions, Gérard exprime le désir brûlant qu'il a d'entrer en relations avec le vieux prieur. Le morceau vaut d'être cité :

*Venerabilibus patribus meis et dominis universaliter intime commendari intimius desidero, praecipue capitibus, praeposito et priori, cujus scabellum pedum tam in hac vita quam in futura, quia sibi anima mea prae cunctis mortalibus amore et reverencia conglutinata est, fieri concupisco. Ardeo adhuc et suspiro vestram praesenciam et de spiritu vestro renovari, inspirari et mihi impertiri, sed non datur desuper nisi in spe tantum corporalis praesencia; nec scio de hoc vocem certam, nisi suspirandi tantumdem emittere* [2].

Le séjour de Groenendael laissa une impression profonde dans l'esprit de Gérard. Il trouva là l'heureuse réalisation de ses propres vœux. Et quand il voulut instituer l'association des Frères de la Vie commune, il s'inspira exclusivement du modèle que lui offrait la vie modeste et sainte des habitants de Groenendael. Rentré en Hollande, il fit venir de Groenendael un disciple de Ruysbroeck, Godefroid Wevel, prêtre profès, pour enseigner la règle de Saint-Augustin dans la première maison d'Eemstein. *Ad hunc ordinem reguliarum instituendum*, dit le biographe, *praecipue inductus fuit propter singularem reverentiam et amorem venerabilis domini Johanis Rusebroec.* Sur son lit de mort (1384) il recommanda encore aux frères d'adopter la règle des chanoines réguliers.

Cependant certaines expressions dans les traités de Ruysbroeck n'avaient pas laissé d'inquiéter Gérard. Il s'en ouvrit directement au vieux prieur, qui le rassura en disant : « Jamais je n'ai écrit un seul mot qui ne fût inspiré du Saint-Esprit. » Aussi lorsque, à Worms et à Mayence, un certain Henri de Hesse dénonça dans *les Noces* de nombreuses hérésies, Gérard de Groote se porta garant de

1. Dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1870, t. III, 2. *Sieben unausgegebene Briefe von Gerhard Groote.*
2. Thomas a Kempis, *Vita...*, cap. x; *Theol. Quart.*, p. 283.

l'orthodoxie de Ruysbroeck. « Pour moi, dit-il, j'avoue, comme je vous l'ai déjà dit ailleurs, qu'il y a évidemment des expressions à corriger et même à rejeter, s'il fallait les prendre à la lettre. Mais je suis persuadé que le sens dans lequel les a employées le prieur est orthodoxe et juste. [1] »

De plus, Gérard recommanda instamment aux frères de la Vie commune de s'adonner à la copie des œuvres de Ruysbroeck. Lui-même se chargea de traduire en latin les *Noces spirituelles*, le traité des *Sept Degrés* et le livre des *Douze Vertus* [2], précédés, chacun, d'une courte introduction. Cette traduction, Gérard la rappelle dans ses lettres, où l'on trouve également un écho de ses inquiétudes doctrinales. Il dit, par exemple, du traité des *Sept Degrés : librum... non optarem publicari nisi quaedam in eo... essent reformata, quae aliqualiter... in latino cum timore reformavi* [3].

### § 2. *L'Apologie de Jean de Scoonhoven et les attaques de Gerson.*

On a vu que Gérard de Groote n'avait pas tous ses apaisements concernant la pureté de la doctrine de Ruysbroeck. Mais l'accusation de panthéisme ne fut nettement formulée que vingt-cinq ans après la mort du prieur.

Le chancelier de l'Université de Paris, Jean Charlier Gerson, se trouvant à Bruges en 1406, reçut en lecture, des mains du frère chartreux Bartholomée, un exemplaire de la traduction latine des *Noces* par Jordaens. A la suite de cette lecture, il écrivit une lettre au frère Bartholomée, dénonçant en particulier le livre III du traité. Il y avait rencontré, disait-il, des textes manifestement contraires à la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique. Ruysbroeck tombait dans un panthéisme absolu, en déniant toute existence personnelle à l'âme qui s'est mêlée en Dieu. Il donnait en exemple des phrases comme celles-ci : *In ipsa quidem sui vacuitate per fruitivum amorem spiritus*

1. *Theol. Quart.*, p. 281.
2. Le manuscrit porte *De Bagutis*, ce qui a fait penser au traité des *Douze Béguines*. Il s'agit plutôt d'une corruption de l'abréviation *De Virtutib.* La traduction des *Vertus* par Gérard est attestée par FOPPENS et PAQUOT.
3. *Theol. Quart.*, p. 284.



*perdit semetipsum, ac sine intermissione ipsa fit ea claritas quam accipit* (III, 2)... *Dependetque nostrum esse creatum ab esse aeterno et secundum essentialem existentiam unum cum illo est* (III, 5). Que si l'on allègue l'absence de culture chez Ruysbroeck pour mettre ses hérésies au compte de l'inspiration, on est dans l'erreur, car l'influence des philosophes païens, de Boëce, de Térence, est évidente dans son œuvre. En fait Ruysbroeck renouvelle l'hérésie des Amalriciens, condamnés en 1209, et reprend la doctrine de la transformation finale des créatures en pures idées divines. Il appartient à la secte des Beghards, ou, tout au moins, a subi leur influence [1].

Jean de Scoonhoven prit la défense de son prieur dans un *Libellus ad defensionem dictorum Joh. Rusbrochii contra mag. J. de Gers.* Il explique tout d'abord le sens de la doctrine incriminée. Ruysbroeck n'a jamais parlé de l'anéantissement de l'âme en Dieu; l'âme subsiste mais s'assimile l'image divine qu'elle contemple dans l'union mystique. Au reste cette assimilation ne peut avoir lieu que dans l'éternité. Peut-on, d'ailleurs, ajoute-t-il, asseoir un jugement sur un seul livre et sur un seul passage, et cela encore à travers une traduction? S'il y a un coupable, c'est le traducteur, qui, non seulement ne s'est pas fait faute d'enjoliver, mais encore a ajouté de son propre cru *(pro arbitrio suo addidit)*. L'œuvre de Ruysbroeck, telle qu'elle a été rédigée en flamand, est conforme à l'enseignement des grands docteurs : saint Bernard [2], saint Bonaventure, Gilbert [3], Hugues de Saint-Victor [4]. Les passages des Pères, sur lesquels s'appuie Ruysbroeck, loin de les avoir utilisés dans leur sens propre, il les a interprétés comme des images. Sans doute, Ruysbroeck était d'une science convenable

1. *Epistola Jo. Gersoni ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem super tertia parte libri Joh. Rusbrochii de ornatu spirit. nupt.* in *Opera*, édit. Dupin, Anvers, t. I, pp. 59 ss. La réponse de Scoonhoven est mentionnée à la suite (pp. 63-78) ainsi que la deuxième lettre de Gerson (p. 78).
2. SCOONHOVEN attribue par erreur à saint Bernard une lettre du chartreux Guigo ou Wigo, *majoris Carthusiae prior V* († 1137) : *Epistola ad fratres de monte dei.*
3. *Super cantica cantic. Sermo* 2.
4. Comment. sur *Coelestis Hierarchia* de Denys Vercellensis; *super cantica.*

*(scienciae competentis)*, mais l'inspiration dépasse sa science. Lui-même a mis en garde ses lecteurs contre les fausses interprétations de sa pensée, et, spécialement dans la *Pierre Brillante*, a réfuté à l'avance toute accusation *(quod impossibile est nos in toto deificari nostramque creationem in creatorem mutatos amittere)*. Les sectes pernicieuses dont on l'accuse d'avoir subi l'influence, il les a, au contraire, victorieusement combattues, mandaté dans cette œuvre par Dieu lui-même. Scoonhoven termine en reprenant les propositions incriminées et en les interprétant dans un sens conforme à l'Église.

Gerson ne se déclara pas convaincu. Tout en adoucissant les termes de son jugement, il le maintint dans son intégralité dans une seconde lettre adressée, en 1408, *ad fratrem Bartholomaeum contra defensionem Joh. de Scoonhovii.* Accordant que Ruysbroeck n'était pas sciemment coupable, il se tourna contre Scoonhoven qui, lui, est coupable de préjuger de la sentence que l'Église seule est appelée à rendre. « Pour moi, termine-t-il, si j'apprenais que dans l'Université de Paris on se sert de pareilles expressions... en vertu de l'office dont je suis chargé malgré mon indignité, je les dénoncerais immédiatement à la faculté de théologie pour qu'elle les examinât et les condamnât comme elles le méritent. »

Telle est cette controverse fameuse. Au XVII^e siècle, Bossuet devait rouvrir le débat. Tour à tour, ce juge redoutable interroge Ruysbroeck, Tauler, Suso. Mais, absolvant Tauler, en qui il salue le plus correct des mystiques, il donne raison à Gerson contre Ruysbroeck [1].

## IV. Chroniques et Relations.

Un certain nombre de chroniqueurs viennent appuyer de leurs renseignements ce que nous ont appris les documents directs. Ces chroniqueurs sont tous gens sérieux, désireux de faire œuvre d'historiens. Ils ont eu l'occasion d'aller aux sources; quelques-uns d'entre eux ont pu recueillir la tradition vivante auprès des contemporains de Ruysbroeck. Enfin ils témoignent tous de la place occupée par Ruysbroeck dans les esprits du temps. Ils méritent donc d'être interrogés, et leur témoignage doit entrer dans l'énumération de nos sources.

1. *Instructions sur les états d'oraison*, Paris, 1697, liv. I.



### § 1. *Thomas a Kempis.*

La vie de Thomas *Malleolus* est tout intérieure. Jamais devise ne s'est plus exactement appliquée à un homme que le distique célèbre qu'il avait gravé sur la porte de sa cellule :

In een hoecxken
Met een boecxken.

La solitude et des livres : c'est tout l'homme. Quand on aura mentionné qu'il est né à Kempen, en 1379, que, sauf deux voyages, toute son existence s'est déroulée au couvent de Mont-Sainte-Agnès, près de Zwolle, où il mourut en 1471, après avoir écrit un grand nombre de livres, on aura tout dit. Nous avons déjà cité de lui la *Vita venerabilis Magistri Gerardi Magni*, dont les chapitres X et XV nous renseignent sur les rapports qui ont existé entre Ruysbroeck et le fondateur des confréries de la Vie commune. Il faut mentionner également son histoire du couvent de Mont-Sainte-Agnès : *Chronicon canonicorum regularium Montis S. Agnetis* [1]. Cet ouvrage est précédé d'un prologue. La chronique elle-même est mutilée; les pages 2 à 36 manquent. Après la mort de Thomas, un continuateur inconnu a poursuivi la relation jusqu'en 1477 (pp. 137-146). Suit enfin un morceau intitulé : *Ex chronica fratris nostri Thomae Kempis*, où l'on trouve des renseignements biographiques sur Ruysbroeck, Gérard de Groote et les hommes qui les approchèrent.

### § 2. *Jean Busch.*

La personnalité de Busch, l'historien de Windesheim, est peu connue. A tort, car elle est éminemment sympathique. A connaître ce caractère, fier et humble à la fois, cet esprit pieux, cet organisateur remarquable, on comprend toute

1. Les *Opera omnia* ne la contiennent pas. On la trouve à la suite du *Chronicon canonicorum Windesemensis*, de J. Busch, dans l'édition de Rosweyde, Anvers, 1621.

l'importance de l'œuvre morale dont la congrégation de Windesheim fut le centre au XVe siècle. Busch nous renseigne complaisamment sur lui-même; en groupant les éléments qu'il nous fournit, on a, de sa personnalité, un portrait extrêmement vivant [1].

Gérard de Groote, passant à Zwolle, rendit visite à l'un de ses amis, fort préoccupé de la santé de sa fille. Gérard consola le père et lui prédit qu'elle mettrait au monde un homme énergique. Celui-ci ne devait être autre que Jean Busch, qui naquit en 1399.

Après avoir suivi à Zwolle l'école du recteur Jean Sceele, Busch, contre la volonté de ses parents, prit à Windesheim, en 1419, l'habit de chanoine régulier de Saint-Augustin. Dès lors commença pour lui une vie mouvementée, souvent dramatique, mais puissante en œuvres. Il visita plus de cent vingt villes, en Hollande, en Saxe, en Thuringe, tantôt à pied, tantôt à cheval, le plus souvent dans sa *carruca*, attelage tout primitif. Son œuvre de réformateur suscita bientôt des haines terribles. A Sulta, un moine le menaça du couteau, un autre tenta de l'empoisonner. A Hildesheim, alors qu'il recherchait les trésors des religieuses, une nonne l'enferma dans la cave, et lorsqu'il en sortit des paysans ameutés se jetèrent sur lui, le couteau levé. Il avait coutume, avant de commencer son œuvre de purification, de prier ainsi : « Seigneur, mon Dieu, travaille avec moi pour la réforme de ce couvent, car je ne cherche aucun salaire, ni pour cette vie ni pour l'autre; mais au contraire, je trouve beaucoup de fatigue et de trouble. Ce que je puis faire, je le ferai, afin que tu sois loué, et non moi, et que tu sois glorifié dans beaucoup de cœurs. »

Son autorité ayant porté ombrage à l'archevêque de Magdebourg, il résigna ses fonctions en 1455 et se retira à Windesheim, où il écrivit la première partie de sa chronique : *De Viris illustribus de Windesem.* Il mourut comme prieur de Sulta en 1479, après avoir achevé la seconde partie de son ouvrage, intitulée : *Liber de origine modernae devotionis, de origine monasterii in Windesem ordinis canonicorum regularium et de origine capituli nostri generalis et ejus consummatione.* Les deux livres furent réunis plus tard par l'éditeur Rosweyde, sous le titre de *Chronicon Windesemense* (1621).

1. Acquoy, *op. cit.*, t. I, pp. 289 ss.



Cet ouvrage est une source d'une valeur exceptionnelle, non seulement pour l'histoire de Windesheim, mais pour l'histoire religieuse et morale de la Belgique et des Pays-Bas à la fin du XIVe siècle et dans la première moitié du XVe. Au cours de ses voyages, Busch récoltait ses renseignements sur les lieux mêmes, annotant, interrogeant les témoins, compulsant les archives. Il considérait sa tâche d'historien comme un mandat divin *(et ea sic scribere divinitus sum inspiratus).*

Le *Chronicon Windesemense* nous renseigne non seulement sur Gérard de Groote et son compagnon Jean Sceele, mais encore sur Ruysbroeck, Jean Scoonhoven, Pomerius et d'autres habitants de Groenendael.

### § 3. *Denys le Chartreux.*

Denys le Chartreux (1402-1471), surnommé le docteur extatique, est un disciple direct de Ruysbroeck, qu'il a comparé à Denys l'Aréopagite. C'est lui qui le premier surnomma Ruysbroeck, l'Admirable : *vir mirabilis, alter Dionysius Areopagita* [1].

Il n'est pas un chroniqueur; il a surtout écrit des traités de mystique, des sermons, des commentaires. Il mérite cependant de figurer ici pour les nombreuses mentions qu'il fait de Ruysbroeck. Dans son *Tractatus de donis Spiritus sancti*, il reproduit toute la doctrine du prieur. Dans son *De contemplatione* (lib. III, art. 25), il prend la défense de Ruysbroeck contre Gerson. Il insiste fréquemment sur l'ignorance de son héros, *illitteratus et idiota.* La légende est, dès à présent, constituée du mystique inculte à qui l'Esprit seul dicte ses sublimes spéculations.

### § 4. *Pierre de Herenthals.*

Pierre de Herenthals (1322-1391), prieur de l'abbaye de Saint-Norbert à Floreffe, avait visité, encore du vivant de Ruysbroeck, le monastère de Groenendael. Extrême-

1. *De Contemplatione*, lib. II, art. 9, 13.

ment frappé de la sainteté des religieux, de leur esprit d'obéissance et d'aménité, il relate ses impressions enthousiastes dans une lettre adressée en 1382 à Jean de Hollande, prieur de Groenendael. Il énumère les vertus qui font de ce monastère « un astre divin » : *ordinis observantia, morum regularitas, sanctae trinitatis affectio, pax mentis, serena communicatio, mutuum obsequium, amor obedientiae, vinculum caritatis, carnis servitus, hospitalitatis exhibitio, legendi libertas, vigilarium excubie, quies meditationis, devotio psalmodiae, suavitas contemplationis* [1].

### § 5. *Pierre Impens.*

On doit à Petrus Impens, prieur du monastère de Bethléem, près de Louvain, où il mourut en 1523, un *Chronicon Bethleemticon*, qui, après l'ouvrage de Jean Busch, est la source la plus importante pour l'histoire des maisons religieuses du Brabant [2]. De larges extraits de cette chronique, encore inédite, ont été publiés, en 1636, par Johannes Hoyberge († 1647), sous le titre de *Compendium chronici Bethleemtici* [3].

P. Impens nous dit de lui-même : *Frater Petrus Ympens de thenismonte presbyter professus XLVIus anno et die quo praecedens... Fuit frater iste magna suorum parentum cura religioni assumendae diligenter enutritus est autem morum mansuetorum et verecundus solitudinis et studiorum humaniorum et divinorum librorum pacis et tranquillitatis semper amicissimus reliqua de eo vide infra ubi agitur de prioratu suo fuit enim prior XVus.* Malheureusement les pages manquent où Impens nous parlait de son priorat [4].

1. *Epistolae ad diversos*, p. 241 du manuscrit 23, au Musée archéologique de Namur; AUGER, *op. cit.*, p. 302.

2. Conservé en manuscrits à la bibliothèque de l'abbaye d'Averbode. L'original se trouve à la Kaiserliche Familien-Fideikommis Bibliothek à Vienne.

3. Manuscrits 1278 de la Bibl. royale de Bruxelles. Des extraits ont été publiés par KERVYN DE LETTENHOVE dans *Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne* (textes latins), Bruxelles 1876, t. III, p. 339.

4. Cf. PIOT, *Chronique du prieuré de Bethleem et manuscrits de l'abbaye d'Orval* dans *Compte rendu des séances de la commission d'histoire*, IVe série, t. III, 1876, p. 126.



### § 6. *Le* Nécrologe *de Mastelinus.*

Marcus Mastelinus, chanoine régulier, enseigna la philosophie à Groenendael, vers 1625. Il devint ensuite prieur du monastère de Sept-Fontaines, et, au cours de son priorat, utilisa les notes qu'il avait pu prendre à Groenendael pour composer son *Necrologium Viridis Vallis*. Ce nécrologe se trouve au manuscrit II, 155, de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Il est divisé en deux parties : un *catalogus fratrum clericorum sive choralium* (fol. 14 ss.) et un *catalogus fratrum laicorum sive conversum* (fol. 26).

Le livre second : *de Viris illustribus Viridis Vallis* nous intéresse spécialement, parce qu'il est consacré en grande partie à Ruysbroeck. On y trouve, à côté des éléments empruntés à Pomerius, un tableau de l'agitation religieuse dont le Brabant fut le théâtre au milieu du XIVe siècle. Ruysbroeck eut à ce moment un rôle de premier plan en combattant la prophétesse Blommardinne (pp. 81 ss.) [1].

---

Sur l'histoire de la pensée chrétienne et l'histoire générale du moyen âge on trouvera des indications bibliographiques complémentaires dans les ouvrages suivants :

H. PIRENNE, *Bibliographie de l'histoire de Belgique. Catalogue méthodique et chronologique des sources et des ouvrages principaux relatifs à l'histoire de tous les Pays-Bas jusqu'en* 1598, 2e édit., Bruxelles, 1902.

U. CHEVALIER, *Répertoire des sources historiques du moyen âge :* I. *Bio-bibliographie* (Paris, 1903, 2e édit.); II. *Topo-bibliographie* Paris, 1894-1906.

G. FICKER et H. HERMELINK, *Das Mittelalter*, 2e volume du *Handbuch der Kirchengeschichte*, de G. KRUEGER, Tubingue, 1912.

---

*Les glossaires* de DU CANGE sont indispensables, non seulement pour la connaissance du latin médiéval, mais pour l'étude des institutions et de l'état des sciences au moyen âge.

*Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, édit. Favre, Paris 1883-1887.

1. L'ouvrage de MASTELINUS a été édité à Bruxelles par J. Meerbeeck, sans date, probablement vers 1630.
Cf. PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des XVII provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. IX, pp. 360 ss.

Pour les documents d'archives on consultera :

PH. JAFFÉ et A. POTTHAST, *Regesta pontificum romanorum*, 4 vol., Berlin, 1874-1888 (jusqu'en 1304).

MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Florence et Venise, 1758-1798 (jusqu'en 1439).

BALUZE, *Vitae Paparum avenionensium*, 2 vol. Paris, 1693.

*Analecta Vaticano-Belgica*. Documents relatifs aux anciens diocèses de Cambrai, Liége, Thérouanne et Tournai, publiés par l'Institut historique belge de Rome, t. I, sur Clément VI, Paris, 1906; t. II et III, sur Jean XXII, Paris, 1908-1912; t. IV, sur Benoît XII, Paris, 1900; t. V, sur Innocent VI, Paris, 1911; t. VII, sur Urbain V, Paris, 1914.

H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 vol., Paris, 1889-1897.

HEFELÉ, *Histoire des Conciles*, édit. H. Leclerq, Paris, 1914-1915, t. IX et X (sur la crise religieuse du XIV^e^ siècle).

# DEUXIÈME PARTIE

## LES INFLUENCES HISTORIQUES ET LA VIE DE RUYSBROECK

## CHAPITRE II

### La Société au XIVe siècle et l'Éveil démocratique.

Jean de Ruysbroeck appartient tout entier à un siècle dont la destinée fut de lancer dans le monde les germes de l'émancipation sans réussir à s'affranchir lui-même.

D'un bout à l'autre, le XIVe siècle est secoué par les soubresauts du géant populaire. Celui-ci s'est levé d'un bond, au début du siècle, face aux deux ennemis qui le menaçaient, le roi de France et le patriciat, dont les causes en réalité se confondaient. Pendant quatre-vingts ans la lutte, qui se portera jusque sur le terrain religieux, se poursuivra, avec des alternatives diverses. Mais quand le siècle se clora, il ne restera plus des victoires populaires qu'un souvenir douloureux dans les âmes vaincues. La bataille de Roosebeke (1382) consommera l'écrasement des métiers, des « horribles tisserands » qui, hier encore, cueillaient, aux plaines de Courtrai, les éperons d'or des chevaliers français, comme les trophées d'un régime aboli et les gages d'un avenir réparateur.

La révolution démocratique du XIVe siècle est essentiellement d'ordre économique et social. Mais on ne saurait cependant la circonscrire aussi étroitement. Le jeu des alliances fait, en effet, déborder le conflit au delà du théâtre où le drame se déroule. Et, de plus, les passions politiques qui se font jour ne sont pas sans rapport avec l'inquiétude religieuse qui travaille sourdement les masses. Les questions d'émancipation sociale, de politique extérieure et d'indépendance spirituelle se chevauchent l'une l'autre. Et, sous peine de tronquer l'histoire, on ne peut les séparer.

C'est donc l'histoire d'un vaincu que nous entreprenons de raconter, mais d'un vaincu qui fit chèrement payer sa défaite, et dont les espoirs survécurent au désastre.

Comment ces espérances prirent naissance; comment

elles se manifestèrent ; comment et pourquoi elles ne purent passer dans les faits : telle est la triple question qu'il importe de résoudre pour saisir l'*âme* du siècle.

Que saurait-on, en effet, d'une époque si l'on se contentait d'en énumérer les événements saillants? Les siècles, comme les arbres, s'accroissent par cercles concentriques, mais ce développement ne serait pas sans le travail caché de la sève. C'est elle qui provoque les poussées de l'aubier vers l'extérieur. Et pareillement il y a, dans la vie des collectivités, un élément secret et actif, qui ne paraît pas dans les chroniques, mais qu'il importe de rechercher derrière la lettre des documents.

Cela nous permettra en même temps de fixer les points d'attache, les liens religieux, nationaux et politiques par lesquels Ruysbroeck tient à l'histoire de son peuple et de son temps. Dans l'étude des sources de la pensée de Ruysbroeck, un travail de ce genre est absolument nécessaire. C'est dans la situation du pays que se trouvent les raisons de sa vocation, les causes qui le pousseront dans la voie où il va s'engager.

## I.

Avant toutes choses il y a la question sociale.

Elle se rattache au régime oligarchique qui s'était établi en Flandre et en Brabant au XII^e^ siècle, et connu sous le nom de patriciat.

A l'heure où nous sommes le régime patricien est tout-puissant; mais avec la domination est venu l'oubli de la tradition primitive, qui était un dévouement absolu à la chose publique.

En constatant l'écart entre l'esprit original et les déviations actuelles, l'historien ne saurait méconnaître cependant le rôle éminemment civilisateur du patriciat au XIII^e^ siècle. C'est lui qui, en établissant les communes, en les dotant de constitutions ou *Keures* tout imprégnées de libéralisme, en distribuant également les droits et les charges sur tout l'ensemble des citoyens, en soumettant tous leurs actes à la juridiction d'un tribunal, véritable émanation de la cité, c'est lui, disons-nous, qui, en pleine féodalité, a



dégagé le premier l'image de la patrie, a conféré à un groupement d'hommes, associés par un intérêt commun, une véritable personnalité morale.

Mais le caractère nettement démocratique de la commune, à son origine, devait rapidement se modifier, et cela non par un coup de force, mais par le jeu même de la vie sociale, pour laquelle l'égalité absolue n'est qu'une irréalisable prétention.

Les coups de fortune du commerce, l'habileté et l'intelligence, la persévérance dans le travail, le crédit : tels sont quelques-uns des facteurs qui détachèrent de la masse des individus de plus en plus nombreux, dont la maîtrise professionnelle assura l'ascendant sur les autres. A cette autorité correspondait, pour les mêmes raisons, la supériorité financière. Ainsi se trouvait constituée, par les lois mêmes de la vie sociale, une véritable aristocratie d'argent, les *majores*, qui domineront de plus en plus sur la masse, les *minores*.

Cette dépendance, le peuple l'aurait sans doute acceptée, si les règles du travail et le mérite avaient continué à assurer seuls le recrutement de cette aristocratie. Mais à la génération travailleuse des premiers patriciens succéda la génération des héritiers improductifs. Les fils de maint bourgeois se contentèrent de jouir de la fortune paternelle dans l'inaction. Stigmatisés par le peuple sous le nom de flâneurs (lediggangers) ou d'*huiseux* (otiosi), ils n'en bénéficiaient pas moins des privilèges attachés aux fonctions qu'ils ne remplissaient plus. Le peuple méprise à juste raison ceux qui se dispensent de travailler parce qu'ils ont trouvé la fortune dans leur berceau. Les *mercatores*, malgré leur luxe insultant, ne furent jamais aussi haïs que ces superbes oisifs.

Cette scission dans la population de la cité s'aggrava encore du fait de la spécialisation. Les marchands se séparèrent des artisans. A leur tour, ceux-ci, par un faux orgueil professionnel, se subdivisèrent suivant leurs spécialités : il y eut les tisserands et les foulons, les cardeurs et les pelletiers, les teinturiers et les tanneurs. Les *keures* de Bruges citent même séparément les tanneurs de cuir noir *(zwartledertauwers)* et les tanneurs de cuir blanc *(witlederverwerkers)*. Ainsi fractionnés, on comprend que les arti-

sans, portant, avec la naïveté des gens simples, leurs étroites rivalités d'atelier à la hauteur d'intérêts vitaux, n'aient pu opposer leurs forces dispersées à la puissance bien cimentée des *majores*.

Dans cet état de choses, la suprématie de l'argent en vint à éclipser l'ancien esprit démocratique. L'équilibre, tout en demeurant dans la lettre des *Keures*, fut rompu au détriment des artisans. Disposant d'une puissance économique formidable, les riches patriciens et les marchands s'associèrent en *gildes*, qui concentrèrent ainsi entre quelques familles ou lignages la plus grande partie de la fortune de la cité. Bien plus, c'est dans ces lignages presque exclusivement que se recrutèrent les échevins et autres fonctionnaires communaux. En fait, au mépris des constitutions, la grande bourgeoisie dirigera la vie de la cité, contractera des alliances avec les princes étrangers qui recourront à la fortune patricienne pour soutenir leur train fastueux. En 1276, un règlement communal exclut en propres termes de l'échevinage d'Alost *tout homme de vilain mestier* [1].

Frustrés ainsi dans leurs droits, soumis dans leur travail à une juridiction arbitraire, les artisans s'associèrent à leur tour en confréries professionnelles, les *ambachten* ou métiers, décidés à conquérir les droits qu'on leur refusait. Les artisans avaient le sentiment très net de contribuer plus que tout autre à la prospérité de la cité, d'être les véritables pourvoyeurs de la richesse patricienne.

Cantonnés en de misérables huttes de bois ou de torchis, dans des faubourgs malsains, ils ne pouvaient s'empêcher de comparer leur sort à celui des riches propriétaires en leurs châteaux *(steenen)* orgueilleux. Ils ne pouvaient s'empêcher de remarquer que les duretés de la loi n'existaient que contre eux, et que les hommes des lignages violaient impunément les constitutions dont ils s'étaient portés garants.

Si les membres de la clique oligarchique méprisaient les pères, ils dédaignaient moins leurs filles. Les fils de haute bourgeoisie organisaient, la nuit, de véritables razzias pour assouvir leur luxure. Les *Keures* gantoises se font l'écho des

1. H. PIRENNE, *Les anciennes Démocraties des Pays-Bas*, Paris, 1910, p. 148.



impudiques violences dont étaient journellement victimes les femmes et les filles des artisans. Et ces honteuses pratiques étaient à tel point entrées dans les mœurs des grands, que le rapt d'une *filia pauperis* était puni moins sévèrement que l'enlèvement de haute damoiselle [1].

La dépendance où se trouvaient les métiers vis-à-vis des gildes rendait difficile toute tentative d'émancipation. Aux multiples tyrannies d'en haut le commun avait bien essayé d'échapper par des grèves. Mais ces velléités n'aboutissaient qu'à rendre plus pesante la servitude. Comme un certain nombre d'artisans s'étaient soustraits à la domination patricienne par l'émigration, défense fut faite aux ouvriers de sortir des villes avec leurs outils de travail. Une police industrielle, composée de créatures de l'échevinage, exerça désormais sur les métiers un contrôle vexatoire, surveillant les heures de présence, fixant la quantité d'ouvrage à produire, établissant le barème des salaires et des prix de vente, exaspérant par son ingérance absolue les haines qui couvaient.

Dès la fin du XII^e^ siècle les artisans vivent dans l'attente d'un avenir réparateur. Comprimée au fond des cœurs, la haine attend son jour. Mais on pressent que ce jour sera terrible.

Ce lendemain vengeur vers lequel tendaient les désirs exaspérés du peuple, on en faisait volontiers le jour de Dieu. Le socialisme, a-t-on dit, est la religion de ceux qui sont sans religion. C'est vrai si l'on doit entendre par là que les grands mouvements populaires revêtent aisément un caractère religieux. Le XIV^e^ siècle était tout préparé, d'ailleurs, à mélanger de mysticisme ses âpres revendications.

L'âme du moyen âge avait frémi toute à la voix du pauvre d'Assise. Les déshérités ne sont-ils pas plus près du cœur de Dieu? Le mépris des richesses n'est-il pas une des conditions de l'entrée dans le royaume des cieux? Les artisans se sentaient ainsi désignés, par leur condition même, pour établir, sur les ruines de l'ancien régime, le règne de la justice.

1. *Coutumes de Gand*, I, p. 405, § XI; VANDERKINDERE, *Le Siècle des Artevelde*, 2^e^ édit., Bruxelles, 1907, p. 110; PIRENNE, *Les anciennes Démocraties*, p. 159.

La justice ! Mot magique qui toujours enflammera les cœurs. C'est lui qui suscite dans l'âme des simples les immenses espoirs et qui autorise à leurs yeux les pires violences. Ces espoirs, il se trouvait dans le voisinage des artisans des hommes pour les entretenir et les associer à la piété. C'étaient les Frères mineurs, hommes simples, mi-religieux et mi-laïques, parcourant le pays en prêchant la sainte pauvreté et la résignation. Incultes, fanatiques, souvent grossiers, ils avaient au moins un mérite : ils aimaient le peuple. Ils partageaient sa vie, veillaient les malades, pansaient les blessés. Protégés par leur caractère sacré, ils ne redoutaient pas, à l'occasion, d'élever la voix en faveur de leurs frères de misère.

C'est leur œuvre, en grande partie, que cet étrange mélange de mysticisme et de violence qui caractérise les mouvements sociaux du XIVe siècle.

## II.

La situation cependant menaçait de s'éterniser lorsque les événements politiques vinrent fournir au peuple l'occasion de s'émanciper.

Ces événements se résument tous dans la lutte contre le France, dont les ambitions visent à la fois la Flandre opulente et les États issus de l'ancienne Lotharingie.

A la fin du XIIIe siècle, en effet, le centre de gravité de l'Europe s'était brusquement déplacé.

L'Empire, suzerain purement nominal des États lotharingiens, sorti épuisé de sa longue lutte contre les papes, est divisé en lui-même. Et c'est bientôt, en 1314, le scandale du double sacre : Louis de Bavière à Aix-la-Chapelle, et Frédéric d'Autriche à Bonn.

L'autre « moitié de Dieu », la Papauté, n'est pas en meilleure posture. La situation nouvelle est tout entière dans la parole qu'au début du siècle Boniface VIII s'entend dire par Pierre Flotte, légiste de Philippe le Bel : « Le pouvoir de mon maître est réel; le vôtre n'est que verbal. » Dès lors s'ouvre pour les pontifes la longue série des amertumes. Si la tradition qui représente Boniface VIII souffleté par Nogaret ne repose sur aucun fondement, elle



reflète tout au moins la politique adoptée par le pouvoir royal à l'égard du Saint-Siège. Peu après commence la captivité de Babylone.

Libéré des deux côtés, on voit alors le roi de France esquisser un vaste mouvement politique tendant à rattacher à la couronne le comté de Flandre et les petits États lotharingiens mal surveillés par le suzerain allemand.

On ne sait comment Philippe le Bel eût conduit ses ambitieuses menées, si les troubles populaires ne lui avaient ouvert les portes de la Flandre.

Que s'est-il passé? Le lion flamand s'est levé. Déjà il avait essayé sa force en de successives révoltes, un peu partout, sur le sol belgique. Les émeutes se suivent en Brabant, en Flandre, au pays de Liége : 1245, 1248, 1253, 1255, 1267. Mais ce n'étaient là que des escarmouches, des tentatives, férocement réprimées. En 1280, il s'agit d'une véritable révolution, qui jette les artisans coalisés contre les patriciens. Elle court, comme une flamme, de ville en ville, soutenue en Flandre par le comte Gui de Dampierre, humilié de se sentir sous l'autorité croissante des *gildes*. La lutte dura plus de vingt ans, et tout faisait prévoir la victoire des masses démocratiques lorsque le patriciat, alarmé pour ses privilèges, appela à son aide Philippe le Bel [1].

Mais la conscience populaire, elle, ne se prostitue pas. Tandis que le patriciat faisait, sans pudeur, fête aux chevaliers fleurdelisés, la revanche s'organise. La colère plébéienne éclate brusquement une nuit : ce sont les terribles matines brugeoises. Le sang des Français se mêle à celui des patriciens. Alors commence une émouvante épopée, dont les héros sont les pauvres tisserands, les foulons méprisés, tous les artisans qui ont, dans un éclair, entrevu la liberté. Le peuple, grisé par l'odeur du carnage, favorisé aussi par le désarroi des maîtres, se hâte de parachever son triomphe. Armés de piques, de masses ferrées, de terribles bâtons hérissés de pointes, les artisans se rallient dans la plaine de Courtrai (1302). On rapporte qu'avant de former le carré ils mirent genou en terre pour baiser le

1. Sur toute cette histoire, v. FUNCK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, Paris, 1897, pp. 366 ss.

sol de la patrie. Au soir, les cadavres des beaux chevaliers jonchaient la plaine, étoilée de milliers d'éperons d'or.

La nouvelle de la défaite française ébranla l'Europe d'un long frisson. Boniface VIII se leva en pleine nuit, quoique malade, pour savourer dans la défaite de son insulteur comme un jugement de Dieu. Mais nulle part la répercussion de la victoire démocratique ne fut aussi grande que dans le duché de Brabant, où les conditions du peuple n'étaient pas moins dures qu'en Flandre.

Un artisan ayant été blessé à Bruxelles par un patricien, les métiers se soulèvent d'un mouvement unanime, en 1305 : *fabri, textores, sutores, tabernarii, lanii atque omnis illa fax civitatis* [1].

Vainqueurs tout d'abord, les métiers s'emparent de la maison commune et réorganisent l'échevinage. Mais le duc de Brabant, Jean II, que sa qualité de vassal de l'Empire n'empêchait pas d'émarger à la cassette particulière de Philippe le Bel, taille en pièces les métiers, quelques semaines après, dans la plaine de Vilvorde. En outre, pour assurer par l'effroi une absolue obéissance, il va jusqu'à faire enterrer vifs les meneurs du mouvement [2].

En Flandre, le peuple ne se soumet pas, soutenu par la sympathie de toutes les démocraties européennes. Le continent entier semble être devenu le théâtre où se joue, dans un drame immense, le sort des petits [3].

Leurrés par la fallacieuse paix d'Athis, négociée en dehors d'eux, les artisans tiennent l'ennemi en haleine par leurs soubresauts et leurs révoltes : c'est le soulèvement de la Flandre maritime avec Nicolas Zannekin, puis l'insurrection de 1324, marquée de part et d'autre par de telles violences que, dit un vieux chroniqueur, « les hommes prirent en dégoût la vie » [4]. C'est, en 1327, une véritable terreur rouge sous la direction de Jacques Peit, jusqu'au moment où les

1. Barlandus; Henne et Wauters, *Hist. de la Ville de Bruxelles*, t. I, p. 82.

2. Boendale, *De Brabantsche Yeesten of Rijm-Kronijk van Braband* (édit. Willems), t. I, p. 750.

3. *Hoc anno populares contra insignes quasi universaliter eriguntur ubique.* Hocsem, *Gesta Episcop. Leod.*, t. II, p. 337.

4. *Duravitque pestis ista postea per biennium et in tantum ubique desaevit quod taederet homines vitae suae. Chron. comit. Flandr.* in *Corpus chron. Flandr.*, t. I, p. 202. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. II, p. 90.



révoltés, à bout de souffle, sont écrasés à Cassel par Philippe de Valois (1328).

Est-ce la fin? Non, car voici entrer en scène un allié inattendu pour la Flandre : le roi d'Angleterre. Et là encore ce sont les questions économiques qui déterminent la politique extérieure.

Ne pouvant réussir à vaincre l'hostilité des métiers, Philippe de Valois avait fait décréter la cessation du commerce avec l'Angleterre. Ce décret (1336), c'était pour la Flandre laborieuse la ruine et la famine. La laine anglaise, en effet, que les bouchers recueillaient sur les immenses troupeaux des Highlands, passait entièrement en Flandre, où les artisans la transformaient en ces somptueuses étoffes écarlates et rayées qui avaient porté le renom des ateliers flamands aux confins de l'Europe.

Un long cri de douleur et de haine retentit par toute la Flandre. Les métiers cessèrent de battre, et l'on vit les chômeurs errer en bandes lamentables, mendiant un pain qu'on ne pouvait leur donner.

La révolte, une nouvelle fois, se lève des ruines. C'est un patricien maintenant qui prend en mains la cause des appauvris : Jacques van Artevelde. Il n'hésite pas à appeler à son aide Édouard III, et réussit, par cette alliance, à rouvrir les marchés anglais. Il obtient, en outre, de la France, directement menacée par la puissance anglaise, la reconnaissance de la neutralité de la Flandre, et — fait absolument nouveau pour le temps — consacre la communauté d'intérêts de la Flandre et du Brabant par une association économique, considérant que *chil deus pays sont pleins de communauté de peuple ki soustenir ne se peuvent sans marcandise.*

L'Anglais, cependant, tout occupé à mener une guerre victorieuse en France, oublia rapidement ses alliés. Après la destruction de la flotte française à l'Écluse, il vint mettre le siège devant Tournai, avec l'aide cette fois du duc de Brabant, Jean III. Que se passa-t-il? La trahison joua-t-elle à cette occasion? Ou bien les vieilles rivalités entre Brabançons et Flamands se réveillèrent-elles? Toujours est-il que les alliés durent lever le siège. Et cette déception eut pour conséquence, à Gand comme à Bruxelles, l'émeute et la révolte.

Le malheureux peuple fouille maintenant ses propres entrailles. Tisserands et foulons en viennent aux mains, et le grand tribun est, à Gand, la première victime de ces luttes fratricides (1345). A Bruxelles, lorsque le duc rentre du malheureux siège de Tournai, il trouve la ville en pleine insurrection. Pendant plusieurs jours, la révolte fut sur le point de l'emporter. Elle ne fut vaincue que par d'impitoyables mesures. La liste des bannissements, confirmée par le duc en 1341, comprenait plusieurs milliers de noms [1].

Et comme s'il ne suffisait pas de ces malheurs, voici que les deux pays, de mêmes aspirations, de même langue et d'intérêts communs, entreprennent une guerre sauvage au sujet de la seigneurie de Malines. Les communiers flamands envahissent le duché et taillent en pièces les Brabançons dans la journée du « funeste Mercredi ». On vit alors s'entr'égorger les frères ennemis dans les rues de Bruxelles. Un hardi coup de main d'Éverard T'Serclaes rejetta les Flamands hors de la ville.

Mais dès lors la destinée des deux pays va suivre une ligne identique. Séparés, alors que l'union eût été la garantie de leur commune victoire, ils vont être réunis dans la servitude. Et l'unification territoriale qu'il ne leur fut pas possible de réaliser dans la discorde, c'est un maître étranger qui va l'établir. Tant il est vrai que les peuples comme les individus ne peuvent impunément sacrifier les intérêts moraux aux intérêts matériels.

Le peuple a lui-même laissé passer son heure. C'est en vain qu'il se ressaisit en Flandre et se révolte une nouvelle fois contre le patriciat dominateur, en 1379. Son destin est marqué, en dépit des vaillants efforts de Philippe van Artevelde. Appelé une seconde fois contre les révoltés, le roi de France consomme l'écrasement des communes. C'est le jeune Charles VI, neveu de Philippe le Hardi. Les communiers ne purent se relever de la défaite de Westroosebeke (1382). Et lorsque la maison de Bourgogne s'annexa la Flandre exténuée, il ne restait plus rien des rêves audacieux qui prirent leur essor des plaines de Courtrai, au début du siècle.

1. HENNE et WAUTERS, *op. cit.*, t. I, p. 101. V. *infra*, p. 198.



En Brabant, c'est un déclin identique des espérances populaires.

Sous les règnes de Jean III et de Wenceslas, les émeutes se succèdent (1356, 1357, 1359, 1368, 1370, etc.), sans réussir à assurer les droits des artisans. Ici les révoltes sont fortement teintées de mysticisme, sous l'excitation des ordres mendiants ou des sectes hétérodoxes [1]. A d'autres jours, les colères dévoyées du peuple se tournent contre les Juifs. Ce sont alors d'odieux massacres, où la rage, détournée de son véritable objet, se donne libre cours. En Brabant, le XIVe siècle est peut-être, au livre de misère du peuple, la page la plus douloureuse et la plus sanglante. Sa cause est perdue dès 1350, et les longs espoirs qui soutinrent les Flamands, lui sont interdits. La *Joyeuse Entrée*, jurée par la duchesse Jeanne et son mari Wenceslas, en 1356, consacre en réalité l'hégémonie du patriciat en même temps que la dépendance de la maison régnante [2]. Toutes les initiatives du prince — guerres, alliances, frappe de la monnaie — sont, par cet acte, soumises au consentement du *commun-pays*. Mais ce *commun-pays* ne fait aucune place aux artisans.

La politique nouvelle n'aboutit qu'à ensanglanter les rues et à assurer la domination des riches et de la haute bourgeoisie. Une malheureuse campagne contre le duc de Juliers acheva de jeter le discrédit sur Wenceslas. Les Brabançons furent écrasés à Bastweiler (1370). Sept mille des leurs restèrent sur le terrain ; deux mille, dont Wenceslas, furent capturés.

Wenceslas mourut en 1383, sans postérité, et quelques années plus tard, la duchesse Jeanne cédait sa terre en nue propriété à Philippe le Hardi.

Désormais la maison de Bourgogne va commencer son étonnante fortune et, comme les anciens conquérants, traîner derrière son char les deux provinces vaincues, unies cette fois par la même chaîne.

1. Lorsque le concile de Vienne abolit, en 1310, les ordres mendiants, le peuple manifesta une si violente opposition contre les Dominicains, chargés de l'exécution, que le pape Clément V dut, par un bref, rapporter sa première bulle. GELDOLPHE A RIJCKEL, *Vita S. Beggae*, p. 382.

2. Cf. E. POULLET, *Mémoire sur la Joyeuse Entrée ou constitution brabançonne*. (Mém. académ. 1862.)

## III.

Et cependant ces vaincus sont grands. Car ils ont souffert pour l'avenir. On peut dire que toutes les réalisations sociales contemporaines sont en germe dans le XIVe siècle. La grandeur de ce temps fut de concevoir des réformes, de préparer des libertés. Sa misère, de ne pouvoir traduire dans des faits ses rêves audacieux et généreux. Il a tenté d'établir, sur les ruines du régime féodal, un monde nouveau, bâti sur l'égalité. Il a mis au cœur de l'artisan la fierté du travail parfait. Surtout il a entrevu, avec un frémissement de joie, la dignité imprescriptible de la personne humaine.

Mais il y a une maturité pour les idées comme pour les fruits.

Quand on recherche les causes de cet échec immense, on trouve autre chose que l'absolutisme royal, dont on fait trop exclusivement le fossoyeur de cet âge ardent.

Il y a d'abord l'absence d'une véritable conscience nationale. Qu'était-ce que la patrie dans ces jours tourmentés? On en trouve, sans doute, une première et pâle ébauche dans la commune. Mais dès le XIIIe siècle, la commune n'est plus la mère, soucieuse des intérêts de tous ses enfants; en fait elle n'est que la chose d'une classe abhorrée. De plus la commune est à elle seule un petit monde, sans cohésion spirituelle avec les autres communes. A quelques kilomètres de distance, des villes, comme Gand, Bruges, Ypres, se jalousent et se combattent. Et dans le sein même des communes, nous l'avons vu, la spécialisation du travail dresse l'un contre l'autre les différents métiers, aveugles sur leur interdépendance.

Pas plus que l'idée de patrie le sentiment de la race n'existe. Ces hommes sont sortis d'un même sang, parlent la même langue, pensent d'une même pensée, et ils se haïssent. Ils se haïssent parce que, au-dessus de tous leurs autres intérêts, domine l'intérêt matériel. Les humbles tisserands en veulent aux métiers qui battent dans la ville voisine, autant que les riches patriciens.

Et dans les révoltes qui soulèvent périodiquement le peuple, est-ce seule la vision d'un monde meilleur qui



enflamme les cœurs et arme les bras? On peut en douter. Sans doute le sort du peuple est effroyable. Quand l'historien le voit relégué en d'insalubres faubourgs, quand il voit ses pauvres maisons anéanties par ces incendies immenses qui abattaient tout un quartier en une nuit, quand il sait quel tribut ce malheureux peuple fournit aux pestes et aux épidémies, qu'il le voit frustré de ses salaires, forcé au chômage par le caprice guerrier des princes ou par le jeu des alliances, l'historien, dis-je, ne peut que laisser s'incliner ses sympathies vers les déshérités. Mais la sympathie n'abolit pas la clairvoyance.

Il est évident que le peuple était mal préparé à comprendre un but de lointaine portée. Un Van Artevelde, un Pierre Coutereel sont véritablement des prophètes, les hommes d'une cause mûrement réfléchie. La masse, ignorante des lois qui règlent la vie sociale, ne pouvait voir dans l'insurrection qu'une occasion de s'emparer des biens convoités, de connaître à son tour les jouissances des grands. Ce n'est pas seulement l'argent dominateur, mais encore l'ignorance aveugle de la foule qui ont voué à l'échec les ardentes aspirations sociales.

Le muscle ne peut à lui seul assurer la grandeur d'une cité; il lui faut s'associer au cerveau. Tant que le niveau intellectuel restera au-dessous des rêves, il n'y aura rien à attendre des plus légitimes mouvements. Il vaut encore la peine aujourd'hui de recueillir la leçon du XIVe siècle.

Mais il y en a une autre, instructive, elle aussi, pour notre temps profondément travaillé.

C'est que les réformes sociales ne peuvent s'établir sans un développement parallèle de la conscience, sans l'accès de l'individu à une dignité intérieure correspondant à sa dignité civique.

Or le XIVe siècle, comme tout le moyen âge, est profondément saturé d'éléments dualistes. S'il dépasse par ses réalisations et ses espoirs les siècles antérieurs, il ne s'est pas élevé au-dessus d'eux dans le domaine des mœurs.

Il est déchiré par une longue antithèse. Son art comme son architecture, ses mœurs comme sa religion en font foi. A côté de la puissance économique portée à son apogée, la

misère la plus sordide. Les raffinements extérieurs les plus poussés et les vices les plus répugnants. Un humanitarisme très noble et une violence sans frein. La culture de l'idéal le plus pur uni à la déification de la chair et aux délices de l'ordure.

Ce contraste, les peintres de génie qui viendront quelques années plus tard, l'expriment parfaitement. Ils peindront avec une égale maîtrise une orgie débraillée et un pur profil de vierge. Leur inspiration est toute déjà dans les maîtres enlumineurs ou les sculpteurs de retables du XIVe siècle. Les « imagiers », Jean de Gand (1328), Beauneveu (1364), Hennekin de Bruges, Jean de Marville (1372), pour ne citer que quelques noms, annoncent et préparent les prestigieux Van Eyck [1]. Bien que leur gloire dore le siècle suivant les deux frères sont vraiment les fils et les interprètes du XIVe siècle. Nés, l'un en 1364, l'autre vers 1385, ils demeurent dans la ligne du fameux retable de Haekendover, qui déjà rompt avec le symbolisme maniéré du moyen âge pour copier exactement la vie telle qu'elle se manifeste. A travers eux on entrevoit la continuité d'une tradition qui ne sera rien d'autre que la puissante expression de *ce qui est :* on entrevoit Memlinc et van der Goes, et plus loin, à un siècle de distance, Pierre Breughel et le chantre passionné des chairs puissantes, Rubens.

Or, dès le milieu du XIVe siècle, cette tradition est dualiste. Regardez, par exemple, le portrait de Jean Arnolfini et de sa femme, par Jean van Eyck. Regardez ces figures qui se détachent, derrière les croisillons lamés de plomb, sur un fond d'intimité. La lumière ne vient pas ici du dehors, en nappes éblouissantes tombant du ciel, comme chez les Italiens. Elle se dégage de l'intérieur même, par les luisants des étains et des cuivres ou par les chatoiements des étoffes. Qui donc a mieux chanté la quiétude des intérieurs ou les splendeurs de la vie spirituelle qui verse une clarté divine sur les fronts extasiés des « Anges chanteurs »?

Et voici, à côté, la grasse poésie de la vie plantureuse, la glorification de la chair offerte aux regards en toute impudeur. Voici Ève, gonflée de vie, aux chairs marbrées.

1. R. KOECHLIN, *La sculpture belge et les influences françaises aux* XIIIe et XIVe siècles, in *Gazette des Beaux-Arts*, 1903.



Et telle sera demain, pour ces maîtres de la couleur, l'attraction du réel qu'ils s'appliqueront à préciser jusqu'aux immondices de l'orgie, parmi les escabeaux renversés...

Cette dissociation, elle est encore dans la séparation tranchée des classes, dans l'organisation économique, dans la littérature, où telle page de Boendale ou de Ruysbroeck associe le réalisme le plus truculent et la finesse la plus exquise. Elle s'exprime dans les édifices nouveaux qui surgissent.

Les halles, par exemple, sont, par leur style, église autant que citadelle. Elles réunissent les mêmes foules, mais tendues, cette fois, non vers les extases désintéressées de la piété, mais vers les positives réalités matérielles. A côté du clocher qui sonne pour Dieu s'élève le beffroi, haute tour qui symbolise bien la domination du pouvoir civil. Sa cloche d'airain est bien la voix de la cité laïque : elle célèbre les foires, les grandes ripailles, ou soudain, ardente, elle appelle les communiers à la défense de leurs intérêts menacés.

A signaler encore l'oblitération du sens moral, l'exaction toute-puissante, la prévarication pour ainsi dire générale chez les magistrats, qui ne craignent pas de se mettre au-dessus des lois qu'ils appliquent si rigoureusement. Jean Boendale, notre précieux chroniqueur, qui s'y connaissait puisqu'il fut pendant de longues années secrétaire du collège échevinal d'Anvers, nous renseigne sur ce point sans mâcher les mots : « Celui qui fait un pas pour acheter l'échevinage, achète l'enfer, car sur dix échevins, à peine un tient équitablement les balances. L'amitié, l'envie des cadeaux, les parents, lui font à chaque heure du jour déserter la justice. Il est aveugle à tel point, qu'il ne reconnaît pas le droit [1]. »

Quelles pouvaient être les mœurs au milieu de ce général déséquilibre? En bas, la haine, sourde, rongeant son frein, attendant son heure. En haut, un luxe insolent et la plus cruelle des dominations. Partout, la décadence morale, la carence des fortes vertus qui, seules, assurent le salut des sociétés comme celui des individus.

1. *Jan's Teesteye, of dit is van Woutere ende van Janne* (le témoignage de Jean ou le dialogue de Gautier et de Jean), édit. Snellaert, vv. 1136-1145.

Nous avons signalé le sort misérable des artisans, absolument dépendants des événements politiques. Et cependant jamais, dans les périodes d'accalmie, les salaires de l'ouvrier ne furent aussi élevés relativement au prix des denrées de première nécessité. On a calculé qu'un artisan gagnant 9 sols parisis par jour recevait l'équivalent de 18 pains. Un salaire quotidien de 3 sols correspondait à 3 poulets ou 120 œufs ou encore 150 harengs [1]. C'est dire que l'ouvrier pouvait largement économiser en vue des mauvais jours. Et lorsque ceux-ci surviennent, s'il se plaint, il devrait accuser son incurie autant que les événements extérieurs. Mais l'antique simplicité ne présente plus aucun charme, ni pour les riches patriciens, ni pour les artisans insoucieux.

Les pierres elles-mêmes sont comme torturées par une imagination maladive qui a rompu avec la ligne. Que l'on considère les *hostels* monumentaux des gens de haut parage. C'est, sur la façade, une profusion de colonnettes, de figurines grimaçantes, de torsades contournées. Il n'est pas jusqu'aux vitraux multicolores qui ne semblent avoir pour mission de fausser la lumière du jour. Tout cela est hors de l'humanité simple et véridique.

Cette inspiration extravagante suscite des modes où la bizarrerie le dispute à l'impudeur. On a appelé le XIVe siècle *le siècle de la chemise*, à cause de la généralisation de ce sous-vêtement. Mais il mérite d'être appelé plus justement le siècle de la nudité.

La femme, sortie de son rôle normal, est devenue une fleur de luxe. Tout est mis en œuvre, dans l'échancrure des corsages et l'étroitesse des robes, pour exalter la splendeur impudique de la chair.

Écoutons sur ce point Ruysbroeck qui avait pu contempler ces beautés dévoilées dans les rues de Bruxelles : « Les femmes se font des robes si étroites que c'en est une honte. Elles les garnissent au dehors et au-dedans, et imaginent mille futilités pour exciter les sens. Elles ornent leur tête de coquilles de cheveux, véritables nids dans lesquels se cachent les démons. Se croient-elles de noble extraction, alors il faut qu'elles aient au visage des cornes recourbées

1. Voir d'intéressantes statistiques chez VANDERKINDERE, *op. cit.*, pp. 99-102.



comme les chèvres, afin de ressembler au Malin. Ainsi attifées, elles vont se regarder au miroir et voir si elles sont assez belles pour séduire le diable et le monde. Mais malgré toutes ces parures, leur corps n'en est pas moins un sac immonde. Cependant elles découpent en haut de leurs vêtements de larges découpures, afin qu'on puisse à loisir contempler ce sac répugnant, ce sac rempli de sale fumier [1]. »

Ce ne sont pas là paroles d'ascète porté à l'outrance. Car Boendale, laïque, ne dit pas autre chose : « Les hommes portent des habits si courts, qu'ils en sont impudiques. Les femmes se serrent à tel point qu'elles dessinent les parties de leur corps destinées à rester voilées, éveillant ainsi les désirs coupables [2]. »

On voit apparaître alors le *hennin* et *l'escoffion*, coiffures tourmentées contre lesquelles s'élèvera, au début du XVe siècle une véritable croisade, dirigée par un frère du Mont-Carmel, Thomas Connecte [3]. A Bruxelles, Wenceslas organisait à sa cour des farandoles de jeunes filles deminues [4]; le train du plaisir n'arrêtait pas. Le répit des armes était consacré aux ripailles et aux festins. Voici en quels termes le poète Eustache Deschamps formule ses adieux à cette vie plantureuse :

Adieu, beauté, liesse, tous déliz,
Chanter, danser et tous esbatements !
Cent mille foys à vous me recommans,
Brusselle, adieu, où les bains sont jolys,
Les estuves, les fillettes plaisans !
Adieu, beauté, liesse et tous déliz,
Belles chambres, vins du Rin, molz liz,
Connins, plouviers et capons et fesans,
Compaignie doulce et courtoises gens,
Adieu, beauté, liesse et tous déliz [5].

Le peuple, lui, n'était guère plus moral. Privé des somptueuses lippées, il trouvait des compensations dans d'ignobles beuveries de bière et s'offrait des débauches à la mesure

1. « Opdat men den vulen sac, een sac vol onreins mes wel besien moghe. » *Tabernacle*, t. II, pp. 175 ss.
2. *Boec van der wraken*, édit. Snellaert, t. II, vers 459-461.
3. J. ALTMEYER, *Les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, Bruxelles, 1886, t. I, p. 236.
4. BOENDALE, *Brabantsche Yeesten*, v. 6938-6942.
5. VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 319.

de ses moyens. Il chante également. C'est peut-être dans ses chansons populaires que s'exprime le plus nettement le caractère d'une race. Il s'y mêle à la fois le mysticisme, la sentimentalité doucereuse et une truculence d'expression qui va presque toujours jusqu'à l'ordure. Le peuple s'éjouit grandement aux farces libertines, les *sotternijen*, spectacles publics où la maîtresse rouée, le mari trompé et le moine impudique, soulèvent le rire épais de la populace.

L'amour s'est définitivement dépouillé des mièvreries chevaleresques. Il s'étale, au contraire, en sa brutale impudeur, du haut au bas de l'échelle sociale. Les *étuves* ou établissements de bains, innovation du siècle, sont en réalité de véritables maisons de prostitution, où des *ancillae* court vêtues se mettent au service des plus grossiers appétits. Les prescriptions des *Keures*, interdisant *ribauderie et maise compaignie*, restent lettre morte. De tristes matrones s'entremettent ouvertement pour procurer aux filles du peuple « des galants qui lui achètent de beaux habits ». « La jeunesse se consume dans la luxure et se détruit la santé. Si les filles ne savaient quelles sont les suites d'une faiblesse, on en trouverait à peine une qui méritât le nom de vierge... Presque tous les hommes cherchent à séduire des filles, qu'ils abandonnent ensuite. Y a-t-il une seule femme qui, pour de l'argent, ne mette en vente son âme et son corps? Le vice et la honte leur importent peu [1].

D'ailleurs les pratiques abortives se généralisant permettaient de se laisser aller sans crainte au dévergondage [2].

C'est en vain que les *Keures* édictent des dispositions sévères contre le relâchement général des mœurs, punissent du ban et de l'amende les rapts, les adultères et les *promenades immorales* [3].

On n'arrête pas la course d'un torrent avec des digues de papier. La chair est lâchée. Et ce ne sera guère qu'au XVI[e] siècle que l'esprit reprendra quelque maîtrise sur les corps débridés.

1. BOENDALE, *Dietsche Doctrinale*, édit. Jonckbloet, v. 907 ss, 1025 ss, 1163 ss ; VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 311.
2. BOENDALE, *Dietsche Doctrinale*, vv. 1794 ss, 1825 ss.
3. *Zwertboeck*, aux Archives de la ville, fol. 53. Statuts de 1276, 1383. Cf. HENNE et WAUTERS, *op. cit.*, t. I, p. 175. VANDERKINDERE, *op. cit.*, pp. 314-316.

## CHAPITRE III

### L'Église au XIV[e] siècle.

Cette déroute générale des esprits ne peut évidemment se ramener à une cause unique. Des influences fort diverses y ont contribué, que nous avons essayé de préciser. Entre toutes cependant on ne saurait faire la part trop large aux théories d'indépendance qui tendent à dissocier le pouvoir civil du pouvoir spirituel.

### I.

Oublions pour un moment cette séparation accomplie, aujourd'hui acceptée de tous, et représentons-nous ce que signifiait au moyen âge le principe de l'autorité spirituelle. Les sociétés rentraient alors dans le cadre d'une organisation unique, dont la hiérarchie assurait, entre toutes les parties, une intime cohésion. Les rois eux-mêmes étaient soumis à cette autorité suprême.

Or voici qu'au XIV[e] siècle ce principe est ébranlé. Les coups de béliers qui viennent frapper l'autorité papale ne pouvaient manquer de se répercuter de haut en bas de l'édifice, dont le fondement même vacillait.

En France, c'est l'abaissement de Boniface VIII et, tout de suite après, la « captivité de Babylone ». L'exil en Avignon n'est pas, sans doute, comme on le croit volontiers, l'époque de l'asservissement de la papauté aux rois de France. L'autorité papale cependant ne peut s'exercer dans un sens absolu; elle entre avec Clément V dans la voie des concessions et des demi-mesures.

Parmi les papes qui se succèdent en Avignon, un seul fait vraiment grande figure. C'est Jean XXII. Il tient tête, avec une indomptable énergie, à la fois au schisme des spirituels et à la révolte de l'Italie, au roi d'Angleterre

Édouard III, qui mène en France une guerre dévastatrice, et à Louis de Bavière, à qui la victoire de Mühldorf (1322) vient d'assurer le trône impérial.

Ce qui est en jeu, dans ce formidable conflit, n'est rien moins que la paix spirituelle de l'Europe. Il n'est pas une mesure prise par le pape qui ne suscite immédiatement une réplique de la part de l'ambitieux monarque. Il accueille ouvertement à sa cour les spirituels révoltés. A l'interdit que le pontife lance, en 1324, sur toutes les terres d'empire, l'empereur répond par un manifeste où Jean XXII est appelé « oppresseur des pauvres, ennemi du Christ et des apôtres, qui cherche, par la ruse et le mensonge, à anéantir la parfaite pauvreté »[1]. Excommunié, Louis de Bavière marche sur Rome, se fait couronner à Saint-Pierre et solennellement déclare déchu de la dignité pontificale « le prêtre Jacques de Cahors, qui se fait appeler le pape Jean XXII ».

Un livre, appelé à un grand retentissement, le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, s'inspire de ces événements et se fait le véhicule des nouvelles théories d'indépendance. Il nie toute différence *de jure divino* entre le pape, l'évêque et le prêtre. Il ne reconnaît à toute la hiérarchie ecclésiastique qu'une *potestas ordinis* pour l'administration des sacrements, réservant à l'État seul la *potestas juridictionis in fors externo*.

C'est en vain que les papes essaient par la suite de rétablir leur autorité compromise. Les hommes disparaissent, mais les idées demeurent et cheminent. Les deux grands lutteurs tombent l'un et l'autre : Jean XXII en 1332, Louis de Bavière en 1347.

Clément VI espère rallier à lui le nouvel empereur en assurant son élection. Mais cette tutelle paraît trop lourde à Charles IV, qui, par sa fameuse *Bulle d'or* de 1356, rompt définitivement les antiques liens entre la papauté et l'empire[2].

D'autre part, en ce qui concerne la Flandre, la politique des papes avignonnais, en soutenant les prétentions de Philippe le Bel, lui est nettement contraire. Benoît XII use

1. J. Schwalm, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum.* t V (Hannover 1909-1913), n. 909, 910.
2. K. Zeumer, *Die goldene Bulle Kaisers Karl IV*, Weimar, 1908.



de toute sa diplomatie pour empêcher l'alliance des communiers avec l'Angleterre.

Il n'est donc pas surprenant de voir les Flamands, lors du grand schisme, prendre parti pour Urbain VI, le pape romain, contre Clément VII, fixé en Avignon, et défendre leur choix par les armes. Ils ne cèdent pas devant la croisade des clémentins, dirigée par le roi de France Charles VI en personne. Leur ténacité, éprouvée en bien des combats, leur valut finalement la reconnaissance par Philippe le Hardi de leurs sympathies urbanistes.

## II.

La politique générale des papes avignonnais, nettement hostile aux aspirations nationales dans lesquelles Jean XXII voyait l'œuvre d'un démon *(voce hostis iniqui)*, ne pouvait manquer d'avoir une répercussion profonde dans l'âme, naturellement religieuse, des Flamands et des Brabançons.

Ces hommes simples se sentaient abandonnés de leurs pasteurs spirituels. Ceux-ci ne se souvenaient d'eux que pour lancer l'interdit ou l'excommunication. Mais si les intérêts spirituels des Flamands tenaient peu de place dans les préoccupations des pontifes, leurs ressources matérielles n'avaient pas échappé aux argentiers de la cour d'Avignon.

Jean XXII avait inauguré un vaste système fiscal dont les mailles serrées ne laissaient rien perdre. Le pays était incessamment parcouru par les *collectores* de la curie. Ces émissaires levaient de multiples impôts. C'étaient les *decimae*, les *annatae*, les *procurationes*, le *jus spolii*, les *subsidia caritativa*, les *vacantes*, etc.[1].

Enfin, à l'abri de cet haut exemple, les grands établissements religieux exerçaient encore une véritable juridiction financière sur des territoires de plus en plus vastes, et ne redoutaient pas d'aller jusqu'à la saisie.

Les documents sont unanimes à signaler les ravages de la simonie. « La cupidité, dit Boendale, pénètre tout le

1. Voir Ch. Samaran et G. Mollat, *la Fiscalité pontificale au* XIVe *siècle*, Paris, 1905; G. Mollat, *les Papes d'Avignon*, Paris, 1920, 3e édit., pp. 362 ss.

clergé. On ne donne pas de bénéfice aux prêtres pauvres qui ont du mérite. Les prédicateurs n'osent plus parler d'avidité, car ils se prendraient eux-mêmes à la gorge. N'a-t-on pas vu des curés faire le testament de leurs paroissiens malades et les obliger à le sceller avant de leur donner le sacrement? On en trouve plus d'un qui commence à gémir et à se lamenter si le moribond ne lui a rien laissé. Je n'oserais jamais, dit-il, comparaître devant mon Seigneur avec un pareil testament. Voilà comment les curés se font des rentes [1]. »

Les bons prêtres ne parlent pas autrement. Voici un chanoine d'Ypres, Jean Weert, mort en 1362, qui stigmatise les captations d'héritage, d'un ton qui rappelle les mordantes satires du Dante : « C'est ainsi que les pasteurs accaparent les rentes. Ils fabriquent Dieu pour le vendre, vrais Judas qui trahiraient Jésus lui-même s'il était encore sur la terre. Les prédicateurs font de la parole de Dieu un trafic et une marchandise, car ils ne prêchent pas gratuitement... Vos prélats sont des Pilates. La sainteté ne consiste pas dans les apparences, dans les signes extérieurs, mais à être réellement saints. La douceur du cœur, l'onction de la parole, la ferveur de la prière, voilà ce qui constitue la sainteté devant Dieu. Que les prêtres, clercs, nonnes et béguines commencent donc par là s'ils veulent prétendre au titre de saints. Qu'ils sachent que couvents et églises ne peuvent pas donner la sainteté, car Dieu est partout. Et comme c'est par la pureté du cœur qu'on sert Dieu le mieux, on peut le servir partout, dans les rues, sur les montagnes et dans les vallées [2]. »

A ces sévères paroles, le pieux Ruysbroeck fait écho. « La règle, hélas ! on l'observe maintenant d'après des gloses et non d'après le texte... La pauvreté s'est changée en magnificence, opulence et bien-être autant qu'on en peut avoir... On exalte bien en paroles la pauvreté, mais les actes n'y sont pas conformes [3]. » « La religion que le Christ et ses disciples ont instituée est détruite par Satan. Le Christ et ses apôtres étaient pauvres de biens temporels et

1. *Dietsche Doctrinale*, vv. 389-397.
2. ALTMEYER, *op. cit.*, t. I, p. 199. Citation d'après le manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles, 11231-6.
3. *Les Sept Clôtures*, chap. I.



riches de biens spirituels; les prélats et les prêtres qui gouvernent actuellement l'Église sont riches en argent et pauvres en vertus... Parmi les douze, il ne s'en trouva qu'un seul qui était hypocrite, bon à l'extérieur, mauvais à l'intérieur, tandis que sur cent prélats et prêtres qui gouvernent l'Église et vivent de ce patrimoine que Christ a acheté de son précieux sang, on pourrait bien en trouver un qui, à l'exemple des apôtres, imite le Christ au dedans et au dehors... Ces fils de Judas qui gouvernent maintenant l'Église sont avares, haineux, rapaces. Ils ont mis en vente tout le spirituel, et s'ils en avaient le pouvoir, ils vendraient aux pécheurs et le Christ, et sa grâce, et la vie éternelle, semblables à leur maître qui, pour de l'argent, vendit Notre-Seigneur aux Juifs prévaricateurs et se pendit pour l'éternelle damnation » [1]. Et encore : « Chaque année les doyens envoient, dans chaque paroisse, des visiteurs qui font une inquisition sur les péchés graves et publics. S'ils trouvent des coupables, ils exigent une amende : c'est là la peine et la satisfaction due au péché. Quand l'amende est payée, tout est fini; on peut vivre tranquille, on peut passer toute l'année au service du démon jusqu'à l'époque du cens. Quand même ils devraient mendier leur pain, ils doivent payer, mais s'ils sont riches et si le fait est grave, on les force à donner beaucoup, et on leur extorque autant d'argent que possible. Quand l'argent est payé, ils se croient quittes et libres; oui, ils sont libres jusqu'à ce que le démon vienne prendre leur âme et leur fasse faire pénitence dans un enfer éternel. C'est ainsi que chacun a ce qu'il désire : le diable, l'âme; l'évêque, l'argent, et les imbéciles, leurs satisfactions d'un instant [2]. » Ces cupides bergers « font leurs tournées dans les villes et les campagnes; ils prêchent par leurs paroles et peu par leurs œuvres. Et c'est pourquoi leurs paroles produisent peu de fruits. Ils recherchent la laine bien plus que les brebis, c'est-à-dire ils ont en vue leur profit personnel et non le salut des âmes » [3].

Les abbés et les religieux, dotés de larges prébendes, mènent la vie grasse et gourmande. « Ils s'enferment chez

1. *Les XII Béguines*, chap. LVI.
2. *Le Tabernacle spirituel* (David), t. II, p. 181.
3. *Ibid.*, t. II, p. 191.

eux et y mangent et y boivent à leur gré. On doit leur demander le soir ce qu'ils veulent pour le lendemain et comment il faut l'apprêter [1]. »

Le luxe et l'extravagance marchent de pair : « Aujourd'hui le diable et les hommes vains ont fait une nouvelle trouvaille : ce qui devrait être noir naturellement devient étoffe de brunette imitant le cilice. Les vêtements gris tournent au brun mêlé de bleu, de vert et de rouge. Quant au blanc, on ne peut le falsifier, il faut bien qu'il demeure tel. Mais quelle que soit la couleur, on a soin de choisir la meilleure laine... Et lorsque le drap est préparé, on ne sait quelle forme et quelle façon lui donner pour plaire davantage au monde et au démon. Tantôt il est si large et si ample, qu'on pourrait en faire deux ou trois vêtements, tantôt si étroit qu'on le dirait cousu sur la peau. Les religieuses portent des robes courtes qui ne vont qu'au genou, nouées par devant comme des vêtements de fous. Ou bien elles sont si longues qu'il faut les relever bien haut, à moins qu'on ne les laisse traîner dans la boue... On ajoute encore à cette folie qui règne aujourd'hui dans les cloîtres en portant un autre genre d'ornement. Ce sont des ceintures à lames d'argent, auxquelles pendent de chaque côté divers clinquants qui sonnent en s'agitant, de sorte que la vierge ou la nonne fait tinter tout cela en marchant comme une chèvre ornée de clochettes. Quant aux moines, ils montent à cheval tout armés, portant de longues épées, comme des chevaliers. Mais vis-à-vis du démon, du monde et de leurs passions et désirs mauvais et impurs, ils demeurent sans armes... Il y a des nonnes qui paraissent au dehors tout ornées, avec le désir de plaire au monde plus qu'à Dieu; aussi tout ce qui émane d'elles est un poison et un venin fort agréable au diable et qu'elles boiront avec lui éternellement dans les antres impurs de l'enfer. De plus, il faut maintenant que les religieuses ornent leur cellule de lits somptueux, de tapis, de couvertures luxueuses et de coussins, non moins que si elles appartenaient au monde [2]. »

Partout la règle primitive est abandonnée. Pierre de

1. *Les Sept Clôtures*, chap. VIII.
2. *Ibid.*, chap. XX.



Herenthals, prieur de l'abbaye de Floreffe vers 1350, se lamente en ces termes : « Hélas ! de nos jours, il semble que dans un grand nombre de monastères se soit vérifiée la parole de l'Écriture : la maison sans règle périra. Dans beaucoup de communautés religieuses, on ne voit plus régner l'ordre et l'observance des règles, mais le désordre et un affreux dérèglement. La jalousie a pris la place de l'amour. Là où devraient être entretenues la paix et la charité, on ne trouve qu'aigreur et murmures, colère et indignation, disputes et détraction, insultes et injures, légèreté et dépravation des mœurs [1]. »

Cette dépravation, sans doute, ce scandale de prêtres débauchés et de nonnes impures est bien antérieur au XIVe siècle. On sait comment Grégoire VII essaya d'enrayer au sein de l'Église l'effroyable licence des mœurs. Sigismond, au concile de Bâle, proposa d'abroger le célibat, dans lequel il voyait la cause principale du discrédit des religieux.

Toutefois, en Flandre comme en Brabant, la corruption du clergé était loin d'égaler celle des moines italiens ou des cardinaux avignonnais. Elle avait cependant dépassé l'indulgence que le moyen âge accorde en souriant aux mœurs relâchées, si l'on en juge par les chroniqueurs flamands, tant religieux que laïques. Boendale, Jean de Dixmude, Ruysbroeck, les pièces d'archives comme les *sotternyen* populaires, s'accordent pour flétrir les rapts fréquents, les viols, l'entretien habituel de concubines chez les prêtres.

Un chroniqueur de 1367 relate que « la prostitution [2] était si générale, aussi bien chez les laïques que chez les clercs, dans la ville de Gand, que l'official de Tournai en fit donner connaissance par lettres échevinales » [3].

Gilles Li Muisis, abbé de Saint-Martin, se lamente en ces termes, en 1349 : « Tout le peuple, gens d'église et laïques, étaient tombés dans un dérèglement de mœurs si grand que

1. Manuscrit 23, bibliothèque du Musée archéol. à Namur, fol. 240.
2. Le mot est plus réaliste dans l'original : *het putieren was soo gheмeene...*
3. CANNAERT, *Bijdragen tot het oude strafrecht in België*, Gand, 1835.

c'était horrible à voir... Pour le malheur de l'Église, il semblait que le temps fût venu où l'on pouvait appliquer ce commun proverbe : tel peuple, tel prêtre [1]. »

Les prêtres honnêtes contractaient le plus souvent un mariage civil, sur lequel l'Église fermait les yeux. Ces *papen die wijf hadden gesworen* étaient naturellement plus respectés par le peuple que ceux qui avaient pris maîtresse : *die tamien hadden ghecoren* [2].

Il faut lire sur ce sujet le sarcastique Boendale qui, comme secrétaire échevinal, avait eu l'occasion d'enregistrer maint legs fait par des prêtres à leurs enfants ou à leur *focaria* [3]. « Ces ménages irréguliers, écrit-il, sont dans l'ordre. Les prêtres élèvent leurs enfants, les marient richement en ville ou à la campagne, ou, s'ils les font entrer dans l'état ecclésiastique, ils leurs procurent de grasses prébendes; les seigneurs les appellent à leur conseil, ils deviennent trésoriers, receveurs... Plus d'un parmi ces prêtres ne se contentent pas d'une femme, ni de deux, ni de trois. Croient-ils le moment favorable, qu'elle soit mariée ou non, peu importe, ils entreprennent sa conquête, soit par des prières, soit par des présents. Oui, j'en ai peur, quand ce seraient leurs propres nièces, ils ne s'en feraient point conscience [4]. »

Gérard de Groote a consacré à ces fornicateurs tout un sermon, prêché dans la maison du chapitre d'Utrecht, en 1383. Parlant des focaristes, il s'écrie en un impétueux mouvement d'éloquence : « Messeigneurs et bien-aimés frères, ayant à vous parler de l'exclusion et de la correction des prêtres fornicateurs, je ne voudrais laisser croire à personne que je n'ai pour le sacerdoce ni affection ni estime. Loin de moi cette pensée. Car il y a deux choses dans ce sujet : le prêtre, le fornicateur. Or, autant j'estime

1. De Gerlache, *Essais sur les grandes époques de notre vie nationale*, Bruxelles, 1876, pp. 189-190.

2. Vanderkindere, *op. cit.*, p. 263. Cf. Jean de Dixmude, *Dits de Cronike*, édit. Lambin, p. 255 : *Ende oec dat clergeit dat was... delecaet van speysen ende in drancke excessif, simoniac... Item sy hadden meestdeel haer cokebynen.*

3. Le glossaire de Du Cange définit ainsi la *focaria* : *meretrix joco assidens.*

4. *Dietsche Doctrinale*, vv. 1829 ss.



et j'aime le prêtre, autant je hais et j'ai en sainte horreur le fornicateur. O Messeigneurs, plus le sacerdoce est auguste, plus les dérèglements y sont scandaleux [1]. »

## III.

Faut-il s'étonner si, dans le conflit qui va mettre aux prises les *spirituels* et les ordres mendiants avec l'autorité ecclésiastique, le peuple prend parti contre les jouisseurs et les spoliateurs, et va jusqu'à l'émeute pour défendre ses amis humbles et désintéressés? Eux, du moins, avaient véritablement fait vœu de pauvreté. Ils avaient lié leur cause à celle du peuple, accompagnant les communiers sur les champs de bataille, soignant les malades, témoins vivants et agissants de la divine bonté. On accusait ces pauvres chemineaux, vêtus de bure, de propager les hérésies des beghards et des lollards. Une bulle de Jean XXII avait donné pouvoir aux autorités de les pourchasser *ad extirpandos orthodoxae fidei inimicos et herbam tam noxiam pestiferam de horto dominico radiatus evellendam* [2]. Mais n'étaient-ils pas, eux, les véritables défenseurs de l'orthodoxie, de cette orthodoxie évangélique qui fait de l'amour et du détachement les conditions mêmes de la vie religieuse? Le peuple ne voyait pas plus loin.

Ces ordres mineurs, au surplus, répondaient à un véritable besoin. Abandonné de ses véritables bergers, vers qui se serait tourné le malheureux peuple? L'interdit pesait sur la Flandre, et sans les humbles frères la foule innocente des croyants, payant pour les querelles des grands, empereurs et papes, se serait sentie abandonnée de Dieu lui-même.

Cependant la foi, au milieu des tristesses et des scandales, était restée entière. On s'y réfugie comme en un asile de paix où les âmes, enfin, peuvent se mettre au large. Avec son bon sens inné, le peuple désolidarise la religion d'avec les turpitudes des religieux. La

1. *De Focariis seu contra Focaristas*, in *Archief voor kerkelijke Geschiedenis*, Kist et Royaards, t. I, pp. 364 ss.

2. *Magnum bullarium romanum*, t. I, p. 191.

nécessité d'une réforme intérieure se fait de plus en plus sentir, et ce sont les fils les plus dévoués et les plus purs de l'Église qui élèvent la voix dans ce sens.

Souvent l'expression de cette révolte de conscience est d'une ironie terrible. On raconte ainsi qu'en 1365, en plein consistoire public, un cardinal laissa choir adroitement une lettre, en prenant soin qu'elle fût ramassée et portée au pontife. Cette épître, signée du nom du prince des ténèbres, était adressée à Clément VI. Le démoniaque rédacteur assurait le pape, « son vicaire », et les cardinaux, « ses chers conseillers », de toute son estime, les exhortant à la mériter encore davantage par le mépris de la vie sainte et pauvre des apôtres. La lettre se terminait ainsi : « Votre mère superbe vous salue, avec vos sœurs, l'avarice, l'impudicité et les autres vices, vos parents et amis, qui se vantent de prospérer en tous lieux par votre concours. Donné au centre des enfers, en présence de nos grands officiers [1]. »

On perçoit de plus en plus distinctement les grondements annonciateurs de jours terribles mais purificateurs. Chacun est convaincu, selon le mot de Boendale, que l'habit ne fait pas le moine, et l'on entrevoit les rapports qui unissent le pur Évangile du Christ à la sainteté laïque.

*Die cappe en maect niet den monc,*
*Noch die mutse den canonc.*

La voix des prophètes s'élève, proclamant la ruine imminente de l'Église infidèle et corrompue, et ces accents, comme une détonation que les vallées répercutent, se grossissent des innombrables échos qu'ils suscitent dans les consciences.

Il n'y a pas là, comme on l'a pensé, de mouvement séparatiste, de révolte contre l'Église elle-même. Les prophètes au verbe âpre protestent tous de leur attachement à la vieille foi et leur indignation est la fille de l'amour. Dans ces mouvements protestataires on ne saurait donc voir les préludes de la Réformation du XVI^e siècle : c'est par le dedans que Ruysbroeck, Boendale, Li Muisis et leurs

1. ALTMEYER, *op. cit.*, p. 198. DE BERAULT-BERCASTEL, *Histoire de l'Eglise*, t. XIV, pp. 129-130.



disciples entendent régénérer l'Église. Mais on pourrait s'y tromper à lire des déclarations comme celles-ci :

« Il a été dit dans les anciens jours — Que l'on chasserait le clergé, — et que l'Église souffrira — Par la faute seule du clergé — Si bien que papes et cardinaux — Évêques et tous les religieux ensemble — Cacheront pleins d'effroi leur tonsure — Et chercheront de toutes parts des abris — Sinon le peuple les assommerait [1]. »

Guillaume Friesen, de Maestricht, prédit, en 1360, que « tout le clergé sera humilié, les monastères seront détruits, les moines réduits à la plus profonde misère. Chassés de partout, ils ne trouveront plus un asile nulle part. Les prélats ne parcoureront plus le monde dans la soie et dans le pourpre. L'Église de Rome s'écroulera. Papes, cardinaux, évêques seront dépouillés de tout, à cause de leur avarice, de leur orgueil et de tous leurs autres vices. On leur laissera à peine de quoi couvrir leur nudité. Ils seront la huée et la risée de tous; ils resteront exposés à ce châtiment terrible jusqu'à ce qu'ils se corrigent, jusqu'à ce que, pleins d'un repentir sincère, ils avouent leur péché en demandant pardon à Dieu, et promettent de vivre dans la simplicité des premiers temps du Christ » [2].

Ce scandale et ces plaintes des meilleurs ne pouvaient manquer d'avoir une répercussion profonde dans l'âme, naturellement religieuse, des Flamands et des Brabançons. Tout un drame se livre là, au fond des consciences, sur lequel la lumière n'est pas faite entièrement, et qui aboutit en réalité, derrière la façade imposante de l'Église, à une véritable désagrégation de l'unité spirituelle.

Le mysticisme du XIV^e siècle est incontestablement issu de cette crise intérieure. Il se présente à l'immense inanition des âmes comme un secours providentiel. En supprimant entre l'âme et son Dieu les indignes intermédiaires, il sauvait la religion du discrédit général qui pesait sur elle, et offrait à la piété un refuge où ne pénétraient pas les

1. *Jan's Teestye*, vv. 3682 ss.
2. ALTMEYER, *op. cit.*, p. 210; JOHANNIS WOLFII, *Lectionum memorabilium*, t. I, fol. 645. Cf. DE SMET, *Chronica Aegidii Li Muisis*, in *Corpus Chronicorum Flandriae*, t. II.

bruits des luttes et des scandales. On peut dire sans exagération qu'en satisfaisant les vives aspirations religieuses du temps, il a assuré la continuité de la tradition évangélique, menacée de disparaître dans la tourmente déchaînée.

Mais tous n'étaient pas capables de le suivre sur les hauteurs où il conviait les foules désemparées. Tous n'étaient pas capables de dissocier la foi et l'Église, de recueillir le parfum et de laisser le vase. Les aveugles et les généralisateurs hâtifs, les matérialistes religieux également, pour qui le rite et l'organisme extérieur de l'Église étaient toute la religion, s'empressèrent de déclarer tout perdu. Et l'appui séculaire leur faisant soudain défaut, ces désespérés tombèrent dans le relâchement général.

D'autres, ne trouvant plus la lumière dans l'autorité enseignante, se replièrent sur eux-mêmes et cherchèrent dans leur fond propre une issue à leurs aspirations religieuses. A ce moment précisément, les sectes hétérodoxes, dans la décadence du principe d'autorité, répondaient merveilleusement à cet individualisme des simples. Elles foisonnaient sur tout le territoire, recueillant les épaves, étonnamment vivantes et actives, associant la spiritualité aux plus étranges déformations morales.

Le rôle joué par ces sectes dans le drame religieux qui se déroule tout le long du XIVe siècle est si important pour l'histoire de la pensée de Ruysbroeck qu'il nous faut maintenant l'envisager dans le détail.

---

## CHAPITRE IV

## Les Déviations de la Piété.

### I.

L'historien qui étudie la piété médiévale est avant tout frappé de l'extrême mobilité de ses manifestations. L'empire semble être aboli d'une religion doctrinale canalisant, entre les digues rigides de la croyance imposée, l'impétuosité du sentiment religieux. Jamais ce sentiment n'a été plus vigoureux. Jamais non plus il n'a été plus indiscipliné. Le moyen âge est le temps par excellence de l'individualisme, individualisme qu'il faut rattacher à l'inquiétude religieuse dont toutes les âmes sont plus ou moins travaillées.

On l'a fort bien dit : la société religieuse du moyen âge « n'est pas à comparer à un grand fleuve paisible qui coule lentement entre des rives bien établies; c'est plutôt un torrent où alternent les cuvettes stagnantes et les rapides tumultueux et que contiennent à grand'peine des digues toujours ébranlées » [1].

Loin d'être le fils soumis de l'Église, le moyen âge se cherche en dehors d'elle un refuge spirituel, et ne trouvant, dans le présent tumultueux, aucun abri qui puisse le recueillir en sécurité, se bâtit sa propre foi. Ou bien encore, désespérant de trouver par lui-même le mot des grands mystères, le secret de la destinée, de la nature, du péché, il en appelle à l'avenir, dans un audacieux redressement d'espoir.

Dans la Rome décadente, le *taedium vitae* était la vénéneuse fleur de la corruption et du luxe. Mais ici la douleur de vivre est d'une plus noble origine. Elle est née de la

1. CH. GUIGNEBERT, *le Christianisme médiéval et moderne*, Paris, 1922, p. 129.

confrontation désespérée de l'idéal évangélique avec les imparfaites réalisations humaines, du spectacle d'un monde abandonné au désordre et à la violence, d'un monde d'où il semblait que Dieu se fût enfui. Et comme si les débordements des hommes ne suffisaient pas pour accabler l'âme, la nature en travail paraissait, par des phénomènes terribles et inattendus, s'associer à l'œuvre de terreur et de brutalité.

*A finibus terrae ad te clamavi dum anxiaretur!* Ce cri désespéré d'Abélard, c'est la plainte de toute une époque. Mais cette plainte, quel Dieu pouvait la recueillir?

La face de Dieu elle-même s'était voilée, durcie si l'on peut dire. Les bras se tendaient vers le Justicier, non vers le Consolateur, vers le formidable Vengeur de l'Apocalypse, non vers l'Hôte miséricordieux des saintes agapes. Et si l'on acceptait de vivre, c'était parce que le jugement semblait imminent qui répondrait enfin aux désirs éperdus de justice.

Par ce côté, le moyen âge est plus près des premières générations chrétiennes que nous ne le sommes. Nous avons rejeté à l'arrière-plan toutes les spéculations eschatologiques pour donner la place d'honneur aux exigences morales, aux larges revendications de conscience qui nous paraissent être, dans l'Évangile, l'élément éternel et inattaquable. Mais le moyen âge ne pouvait pas encore se libérer de la lettre. Les précises déclarations du Christ, en même temps qu'elles justifiaient les misères de l'histoire, élargissaient le drame du salut. La croix laissait inachevée la rédemption, qui trouverait son définitif accomplissement dans la dissolution de toutes choses. L'Apocalypse assidûment lue, le livre prodigieux dont on disait que l'Esprit lui-même l'avait dicté au disciple bien-aimé sur un rocher battu des eaux, parlait autrement aux imaginations que les récits évangéliques. Par ses images hautes en couleur, son dualisme tranché, ses symboles extrêmement poussés, il se moulait, pour ainsi dire, sur la pensée médiévale. Et les déceptions successives ne laissaient pas se prescrire l'espérance qui s'entretenait par de minutieux calculs.

Au reste, les grands Docteurs participaient eux-mêmes à cette sorte de fièvre obsidionale. Augustin, tout en se



défiant des précisions toujours démenties où se complaisaient les petits esprits [1], n'avait-il pas consacré deux livres de la *Cité de Dieu* au grand jour de la colère?

Nécessairement, cette vue matérielle des choses devait, sous la pression des démentis renouvelés, se spiritualiser.

Ce fut l'œuvre en grande partie de Scot Érigène. En substituant à la révolution cosmique l'idée néo-platonicienne du retour de la création en Dieu, il libérait l'âme croyante des terreurs matérialistes sans lui ravir l'espérance. Il lui ouvrait, par la contemplation, les portes de l'Église éternelle et invisible; mais par là-même il soulignait l'insuffisance et le rôle secondaire de l'Église visible [2].

Une telle audace de pensée ne pouvait avoir d'autre conséquence que ce qu'on a justement appelé l'*anarchie spirituelle*. L'Église ne s'y trompa point. Et lorsqu'elle jeta au même bûcher en 1205 les écrits de David de Dinant et le *De divisione naturae* de Scot Érigène, elle fit preuve d'une remarquable connaissance de la filiation historique de l'hérésie.

Rétablissons pour notre part cette filiation.

§ 1. — Les grands mouvements d'idées ne se développent pas en un jour. Leur germe a tout d'abord besoin d'une période de vie obscure, dont les symptômes n'auront leur vrai sens que beaucoup plus tard. Il semble que l'esprit attende une heure propice et veuille à l'avance s'assurer des réserves pour l'avenir. Parfois il se manifeste timidement, en d'imparfaites ébauches sur qui le silence se fait rapidement. Puis, brusquement et souvent simultanément sur plusieurs points en même temps, il surgit de sa nuit, doué cette fois d'une vitalité et d'une puissance capables de se mesurer victorieusement avec les forces adverses. A la période d'incubation succède l'ère militante.

L'anarchie spirituelle du moyen âge n'a pas suivi d'autre loi pour se manifester. Après avoir couvé pendant deux ou

1. *Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia, quam nunc ad perfectum hominum intelligentia valet consequi. De Civit.*, lib. XX, cap. XXX.
2. *De Praedest.*, III, 5; *De divis.*, II, 24, 32; V, 31; *Comment. in Ev. Joann.*, 5.

trois siècles, elle prend forme pour la première fois, à la fin du XII^e siècle, dans le mouvement auquel est attaché le nom de Joachim de Flore : l'Évangile éternel [1].

Dans cette doctrine, il n'y avait, à vrai dire, rien de particulièrement subversif. Les papes qui honorèrent le moine calabrais de leur amitié, Lucius III et Clément III, partageaient l'indignation du visionnaire contre la corruption du clergé. Ils ne pouvaient voir d'insubordination dans la prédiction de la disparition de l'Église, car l'Église participerait en cela au sort de toutes choses. A peine les déclarations de Joachim concernant le *misticus intellectus*, seul capable de saisir le sens éternel de l'Évangile, frisaient-elles quelque peu l'insubordination et l'hérésie. Mais le doux prophète ne s'en doutait probablement pas. N'ayant rien d'un tribun ou d'un révolutionnaire, il se préoccupait surtout de vivre l'Évangile, ce qui est encore la meilleure manière d'y convertir les hommes. On le vit plus d'une fois partager ses vêtements avec les pauvres, soigner des lépreux, réchauffer contre sa poitrine des agonisants. Son véritable disciple n'est pas l'hérésiarque tumultueux, mais le *poverello* d'Assise. Le saint, que Dante a placé dans son *Paradis* entre saint Anselme et saint Bonaventure, mourut en 1202 en répétant : « Aimez-vous les uns les autres, comme le Seigneur Jésus nous a aimés. »

D'où vient alors qu'il faut ranger l'Évangile éternel parmi les ferments de dissolution les plus actifs de la chrétienté? Parce que les disciples exaltés, croyant continuer le maître, le dépassent le plus souvent.

Tout d'abord les *Fratricelli*, dissidents de l'Ordre de Saint-François, se réclamèrent du saint calabrais contre les papes qui avaient sanctionné les successifs élargissements apportés à la règle.

Mais surtout, les théoriciens de l'indépendance surent

1. Voir sur ce mouvement : RENAN, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, 1884, pp. 217-322; HAUPT, *Zur Geschichte des Joachismus*, 1885; DENIFLE, *Archiv f. Literat. und Kirchengesch. des Mittelalt.*, t. I, fasc. I; X. ROUSSELOT, *Études d'hist. relig. aux XII^e et XIII^e siècles : Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'Évangile éternel*, Paris, 1867; DE RISO, *Della vita e delle op. dell' abbate Gioachino*, Milan, 1872; E. GEBHART, *L'Italie mystique*, 8^e édit, Paris, 1917, pp. 49-82, 183-236; FOURNIER, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909.



tirer d'inattendues conséquences du rêve idyllique de l'âge d'or que Joachim avait caressé dans ses paisibles montagnes.

En 1254, en effet, parut un petit livre : *Liber introductorius in Evangelium aeternum*. On y lisait des propositions comme celles-ci, que n'eût certainement pas reconnues l'humble abbé de Flore : « Jésus-Christ et ses apôtres n'ont pas été parfaits dans la vie contemplative. — L'intelligence du sens spirituel des Écritures n'a pas été confiée au pape. Ce qui lui a été confié c'est seulement l'intelligence du sens littéral. S'il se permet de décider du sens spirituel, son jugement est téméraire et l'on ne peut en tenir compte. — La doctrine de Joachim abroge les deux Testaments; l'évangile du Christ n'a pas été le véritable Évangile; il n'a pas su bâtir la véritable Église, il n'a conduit personne à la perfection. »

Le scandale fut immense. On en retrouve un écho dans le *Roman de la Rose* où Jean de Meung applaudit l'Université d'avoir jeté aux flammes l'insolent libelle :

> Ung livre de par le grant diable,
> Dit l'Évangile pardurable
> Que le Saint-Esperit menistre
> Si com il aparoit au tistre [1].

Le principal auteur soupçonné, Gérard de Borgo San-Donnino, périt lamentablement dans un cachot souterrain, par ordre de saint Bonaventure.

Mais on n'emprisonne pas l'idée. Refoulée sur un point, elle se creuse sous terre un lit nouveau et réapparaît ailleurs, parfois très loin de sa source.

L'insubordination ecclésiastique trouvait au reste pour se développer un terrain tout préparé par les survivances du vieux manichéisme oriental. Car c'est lui qui se survit sous le nom commun de catharisme, englobant une infinité de variations. Héritiers des Pauliciens et des Bogomiles dualistes que l'empereur Alexis Commène ne parvint pas à réduire, on voit s'agiter en Europe Albanais, Concoréziens, Bagnolais, Patarins, Arnaldistes, Albigeois,

1. *Roman de la Rose*, édit. Méon, t. II, pp. 368-373.

Publicains ou poplicans, Piphles, Bulgares ou bougres. Tous s'étaient levés contre la hiérarchie de l'Église, et prétendaient, de par la vertu d'un mystérieux sacrement, au titre et aux prérogatives d'initiés [1]. Ils professaient que les âmes étaient des esprits divins qui avaient chu du ciel dans un corps matériel fabriqué par le Malin; de là leur farouche ascétisme, la prohibition de tout commerce charnel, l'abstention de viande et d'œufs, jusqu'au suicide, par lequel ils brisaient leur cachot de chair *(endura)*.

§ 2. — En France, où l'on systématise volontiers, c'est au sein même de l'Université que l'esprit nouveau se fraya une issue. Il trouva son expression philosophique dans les écrits de deux professeurs de l'Université de Paris : David de Dinant et Amaury de Bène qui enseignaient au début du XIII^e^ siècle.

Les idées de David de Dinant, nous ne pouvons les connaître qu'à travers saint Thomas qui en donne une longue réfutation. David aurait présenté ses propositions hérétiques sous forme de quatrains, les *Quaternuli* [2]. En lui attribuant un autre ouvrage *De Tomis vel de Divisionibus*, Albert le Grand paraît s'être gravement trompé [3].

L'étude des propositions relevées par saint Thomas, permet de reconnaître la double influence de Scot Érigène et des commentaires arabes sur la physique et la métaphysique d'Aristote [4]. Mais il est impossible de préciser jusqu'à quel point David poussa ses doctrines; justifie-t-il même l'accusation de panthéisme? On ne saurait le dire sur la foi de saint Thomas, qui déclare que David « poussa la folie jusqu'à professer que Dieu n'est pas autre

1. Sur les diverses sectes cathares, v. DOELLINGER, *Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, pp. 1-34, 132-200; JEAN GUIRAUD, *Le consolamentum ou initiation cathare*, in *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1906, pp. 95-149.

2. *Summa theol.*, I, *quaest.* 3, a. 8; *Comm. in Mag. sentent. lib. II, dist.* XVIII, *q.* 1. Le décret de condamnation porte : *quarternuli magistri David de Dinant, infra Natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur*; MANSI, XXII, p. 811.

3. *Summa theol.*, tr. IV, 9, 20, *quaestio incidens*, in *Opera*, édit. 1651, XVII, p. 76.

4. CH. JOURDAIN, *Mémoire sur les sources philosophiques d'Amaury de Bène et de David de Dinant* (mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, n° 26), pp. 466 ss.



chose que la matière première ». Il semble que David ait surtout payé pour les autorités philosophiques dont il se réclame. Albert le Grand cite au nombre de ces autorités Anaximène qui enseigna l'unité essentielle de toutes choses, le poète Orphée, Lucain et Sénèque, dont David aurait reproduit la proposition : *quid est Deus? Mens universi.* Toujours est-il que le malheureux professeur et quatorze de ses élèves expièrent leurs audaces dans les flammes, sur la place où s'élèvent actuellement les Halles, à la suite de la condamnation prononcée en 1210 par le concile de Paris.

A David de Dinant on associe généralement le nom d'Amaury de Bène. Il n'est pas possible cependant de marquer nettement les rapports entre les deux. Lequel fut le maître de l'autre? Y a-t-il même une liaison entre les deux systèmes [1]? Forcé de se rétracter, Amaury mourut de chagrin en 1204. Mais son procès fut repris en 1209, et, la condamnation ayant été ratifiée, ses ossements furent exhumés et jetés à la voirie.

L'inculpation de panthéisme paraît bien être justifiée dans la doctrine d'Amaury : *nemo potest esse salvus nisi credat se esse membrum Christi.* Tout porte à croire que l'interprétation de la parole apostolique par Amaury réduisait à l'extrême la personnalité humaine [2]. Cette doctrine, amalgamée avec celle de Scot Érigène, aboutissait, par une pente naturelle, à l'identité de Dieu et de l'univers [3]. Ce fut là l'unique motif de la condamnation d'Amaury.

Jusqu'ici on ne voit pas la relation qui unit ces doctrines avec le mouvement de l'Évangile éternel. La chronologie tout d'abord s'y oppose; ensuite, les deux systèmes se meuvent sur des plans absolument différents : le joachimisme est avant tout réaliste; les doctrines parisiennes

1. H. DELACROIX répond par la négative, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIV^e^ *siècle*, Paris, 1900, p. 48.

2. Actes du concile provincial de 1209, in MARTÈNE et DURAND, *Thesaur. anecdot.* t. IV, p. 163; man. n° 1301 de la Biblioth. de Troyes, publié par BAÜMKER, in *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1892.

3. EUDES DE TUSCULUM, chancelier de l'Université de Paris, avait bien noté l'origine de la doctrine incriminée : *qui omnes errores inveniuntur in libro qui intitulatur Periphyseon.* Cf. GERSON, *Opera*, t. IV, pp. 286 ss.

relèvent uniquement de la spéculation. Ce fut l'œuvre des disciples d'associer les deux enseignements, et, en poussant à l'extrême les prémisses de la doctrine, d'élaborer un véritable système libertaire.

§ 3. — Les conséquences morales et religieuses qui découlent des propositions de David et d'Amaury sont faciles à entrevoir. Si la matière est le principe universel, si Dieu lui-même n'est que la forme essentielle de la matière, alors l'individualité perd toute consistance, le bien et le mal toute réalité. Les appétits, comme émanations de la matière divinisée, sont légitimes et n'ont à supporter aucune contrainte. Bien plus, la satisfaction des passions ne peut que faciliter l'identification de l'individu avec la divinité.

Il est certain que ni Amaury ni David n'entrevirent la portée de leur doctrine; mais ceux qui se réclamèrent par la suite des maîtres condamnés furent meilleurs logiciens.

Pour loger ce nouveau système les sectateurs trouvèrent un cadre tout prêt : c'était la théorie des trois âges que les disciples déviés de Joachim de Flore avaient popularisée. On ne saurait, en effet, trop vivement marquer le rôle des préoccupations apocalyptiques chez les Amalriciens.

Lorsque Guillaume l'Orfèvre, le prophète de la secte, se rendit en 1210 chez Maître Rodolphe de Nemours, c'est sur le drame à grand fracas des derniers jours qu'il spécule pour l'attirer à lui : *item prophetabat*, dit Césaire d'Heisterbach, *quod infra quinque annos istae quatuor plagae evenire debent*. Le feu du ciel descendra *super praelatos ecclesiae qui sunt membra Antichristi. Dicebat enim quia Papa esset Antichristus et Roma, Babylon* [1]. L'ère du Fils est close, et, désormais, le Saint-Esprit dirigera toutes choses jusqu'à la consommation ultime.

Il ne semble pas, tout au moins dans les premières années du mouvement, que le règne de l'Esprit ait impliqué chez les Amalriciens la liberté de la chair. La fusion qui s'était opérée à Lyon entre les Cathares et nos sectateurs dès avant 1225 indique au contraire la

1. *Dialogus miraculorum*, t. I, col. 1851, p. 305.



communauté des préoccupations ascétiques. Il ne faut donc pas accorder trop de crédit aux accusations de Guillaume le Breton et de Césaire d'Heisterbach. On voit aisément dans les réunions secrètes des initiés prétexte à orgies. L'accusation serait-elle justifiée qu'elle ne prouverait rien contre la doctrine. Elle se tournerait aussi bien contre les accusateurs et le catholicisme, si l'on en croit Gerson qui stigmatise violemment les honteuses profanations du sanctuaire [1].

Que les disciples d'Amaury aient par la suite très rapidement dégénéré et qu'ils soient devenus tels que les représentent leurs accusateurs, les documents, minutes de procès, aveux enregistrés, etc., le prouvent surabondamment. Mais on ne saurait sans injustice anticiper ainsi sur l'histoire. Retenons seulement pour l'avenir que ces doctrines contenaient le germe des plus honteuses déviations du sens moral. Les *parfaits* s'imaginent aisément que l'idéal est dans l'absolue liberté, et que le détachement complet se réalise non dans les restrictions mais dans la satisfaction des vices. Il suffit pour s'en rendre compte de remonter aux sectes gnostiques licencieuses, carpocratiens et autres.

En France, la doctrine se propagea surtout par de petits écrits de propagande qui circulaient de la main à la main. La persécution dont les Amalriciens furent l'objet fit sans doute disparaître ces précieux témoignages, car on n'en a pas retrouvé un seul. Au reste, vigoureusement combattue, l'hérésie disparut bientôt presque totalement du territoire. Ses partisans semblent presque tous s'être réfugiés dans les pays rhénans. C'est là que nous allons les retrouver, et assister à la transformation de la doctrine issue d'Amaury en un système nettement subversif et tourné contre les principes les plus élémentaires de la morale chrétienne.

§ 4. — Cette hérésie licencieuse est connue sous le nom de doctrine du *Nouvel-Esprit*. Sa filiation à l'égard du sys-

1. « Ni la présence de Jésus-Christ ni le respect des autels n'empêchaient les ecclésiastiques de commettre jusque dans les cathédrales des horreurs : *impudentissima dissolutione ab ecclesiasticis talia fiunt qualia vel scribere horror est vel etiam cogitare* », *Oper.*, t. I, pp. 121, 122; III, 309, 310.

tème amalricien nous est connue par une compilation anonyme du XIIIe siècle [1]. Cet écrit nous apprend que la doctrine amalricienne avait été reprise à Strasbourg au début du XIIIe siècle par un certain Ortlevus ou Ortlibus. D'où le nom des sectateurs : *Ortlibenses* ou *Ortlibarii*. Mais cette appellation tomba rapidement dans l'oubli. Elle fut remplacée par le nom de disciples du Nouvel-Esprit.

La diffusion de cette doctrine, favorisée par des temps troublés propices aux fermentations religieuses, fut extraordinairement rapide. Mais surtout, les idées nouvelles trouvèrent, pour se propager, un merveilleux véhicule. Nous voulons parler des associations de *Beghards*, originaires de Belgique, qui s'étaient constituées à la fois en dehors de la société laïque et de l'Église, sous la pression de la misère. D'abord composées presque uniquement de femmes, ces bandes lamentables parcouraient le pays en criant : du pain, pour l'amour de Dieu. Ces mendiants donnèrent ainsi un nom à leur association. En langue thioise, le verbe *beggen* signifie mendier; il a passé avec le même sens dans la langue anglaise et dans le flamand moderne : *to beg*, *bedelen* [2].

A ces misérables faméliques de riches citoyens offrirent bientôt des maisons qu'on appela des béguinages : les femmes vivaient là, en commun, après avoir fait vœu de chasteté, et se consacraient au soin des malades. Les hommes, eux, s'étaient constitués, en 1220, à Louvain, en association de frères lais, occupés à des œuvres de charité, telles que la veille auprès des contagieux ou l'ensevelissement des morts. Bientôt ils revêtirent la ceinture de corde des Franciscains, ce qui leur valut d'être envahis par les *fratricelles*. Ces éléments nouveaux changèrent presque complètement le caractère de ces associations, qui dès lors adoptèrent des allures subversives contre l'Église. Mais surtout, beghards et béguines se pénétrèrent des doctrines du Nouvel-Esprit, et cela si complètement que les documents inquisitoriaux ne font pas de distinction entre les termes beghards, béguines, frérots, sectateurs du Nouvel-Esprit. Quelques années suffirent pour cela, ainsi qu'en témoigne le *Liber Manualis* d'Albert le Grand, sorte de formulaire inquisitorial écrit en 1260, dont les principales propositions ont subsisté dans divers manuscrits [1].

1. On désigne son auteur sous le nom de l'*Anonyme de Passau*. Voir HAUPT, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freien Geiste und des Beghardentums*, in *Zeitschfr. f. Kirchengesch.* 1884-1885. D'après K. MÜLLER (*Theologische Studien und Kritiken*, 1887), l'auteur serait un dominicain de Krems, diocèse de Passau.

2. Les explications qui font dériver le terme *beghard* de sainte Begge ou de Lambert le Bègue nous paraissent sans justification. De même l'explication de Latomus et Hoybergius qui rattachent ce terme au verbe flamand *beginnen*, commencer : *tanquam incipientes et aliquam viam religionis inchoantes qua deinde ad ordinem religiosum sub aliqua regula approbata militantem transeant.* (*Corsendonca*, Anvers, 1654, p. 67.)



## II.

Dès lors nous serons en face d'un système cohérent, dont les applications se retrouvent identiques, à partir du milieu du XIIIe siècle, en Souabe comme en Rhénanie, en Flandre comme dans le Cambrésis.

Pour retracer les grandes lignes de ce système où sont rassemblées les conséquences extrêmes des doctrines d'Amaury, nous ne sommes plus réduits aux conjectures.

Les documents sont unanimes : le Libre-Esprit — tel est en effet le nom qu'ont adopté pour leur doctrine les sectateurs du Nouvel-Esprit — est une attitude morale et religieuse qui n'est rien d'autre que l'affranchissement de toute contrainte. Le frère du Libre-Esprit revendique l'absolue liberté vis-à-vis de tout devoir imposé par la loi morale, la loi sociale ou l'autorité religieuse. Il nie aussi bien la propriété que la foi conjugale, les commandements divins que les obligations de la conscience.

— Qu'est-ce que la liberté de l'Esprit? demande l'inquisiteur Eberhard de Freyenhausen à Conrad Kannler.

— Elle existe lorsque cesse tout remords de conscience, et que l'homme ne peut plus pécher *(quod totaliter cessat remorsus conscientiae et quod redditur impeccabilis)*.

— Es-tu parvenu à ce point de perfection?

1. PREGER cite ces propositions d'après deux manuscrits de la compilation attribuée à l'Anonyme de Passau, biblioth. de Munich, cod. lat. 311, ff. 91-93 et 9558 (*op. cit.*, I, pp. 461-471).

Les Clémentines disent des Beghards : *non sunt humanae subjecti obedientiae, nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur, quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini ibi libertas.* Lib. V, tit. III, cap. III.

— Oui, et si bien que je ne puis progresser dans la grâce, car je suis un avec Dieu et Dieu est un avec moi.

— Un frère du Libre-Esprit est-il tenu d'obéir à l'autorité?

— Non. Il ne doit obéissance à aucun homme et il n'est pas lié par les préceptes de l'Église. Si quelqu'un l'empêche de faire ce qui lui plaît, il a le droit de le tuer. Il peut suivre toutes les impulsions de sa nature; il ne péche pas en cédant à ses désirs [1].

Il s'agit donc bien d'une véritable insurrection anarchiste, dressée contre toute autorité, de quelque ordre qu'elle soit. Mais on se tromperait en étendant à tous les frères du Libre-Esprit l'accusation d'immoralisme. A côté des dévergondés, qui trouvaient dans la doctrine l'occasion de se laisser aller à tous les entraînements de la chair, il y eut certainement de purs apôtres, des ascètes qui concluaient tout autrement. Si l'homme est Dieu, il doit vivre comme un Dieu, se dégager de la chair par le renoncement et l'asservissement des passions, et donner la prédominance, dans sa nature, à l'élément spirituel.

A cet égard, Ruysbroeck, que nous allons faire intervenir dans le débat, a été beaucoup plus équitable que la plupart de ses contemporains. La *liberté de l'esprit*, qu'il a si vivement combattue, lui apparaît presque exclusivement comme une hérésie, une erreur intellectuelle et religieuse [2].

Au début du XIVe siècle la secte apparaît dans le Hainaut sous le nom de *porretistes*. Ce sont les disciples d'une béguine, Marguerite Porrette, sur qui nous sommes renseignés par le continuateur de la chronique de Guillaume de Nangis [3]. Cette exaltée avait écrit un livre où se trouvait la proposition suivante : « L'âme qui s'est anéantie dans l'amour de son Créateur peut accorder à la nature tout ce

1. R. ALLIER, *les Frères du Libre-Esprit*, in *Religions et Sociétés*, Paris, 1905, p. 135. On trouvera d'autres déclarations de même nature chez DOELLINGER, *Beiträge...*, pp. 384 ss.; MOSHEIM, *De Beghardis...*, pp. 320 ss.

2. ... *grote onghelove ende verkeerde valsche vriheit van gheeste* (David, t. IV, p. 280). *Si sijn eyghens willen ende niemen onderdaen, en dat achten si gheestelike vriheit* (David, t. VI, p. 247).

3. Cf. P. FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis...*, t. I, pp. 155-160, II, 63-65.



qu'elle désire. » Ces audaces valurent à l'hérésiarque d'être brûlée en place de Grève le 1er juin 1310. Mais la doctrine porretiste fut reprise quelques années plus tard par la mystérieuse Bloemardinne, à qui nous consacrerons un chapitre spécial.

Il est possible d'obtenir, par les renseignements de Ruysbroeck, un tableau très consistant des aberrations de la secte du Libre-Esprit en Belgique, au XIVe siècle.

C'est d'abord le penchant à l'oisiveté, le mépris de toute activité et, par voie de conséquence, l'abandon désordonné à toutes les passions. « Pour que l'homme soit parfait, disent-ils, il suffit qu'il suive les inclinations que Dieu lui a mises au cœur. C'est là le seul moyen de retourner à la vie pure, à la vie naturelle, à l'union intime avec Dieu telle que l'homme la possédait avant la chute. » C'est ensuite une irréductible opposition à l'Église et à la société hiérachique constituée. Enfin, c'est un panthéisme sans nul déguisement ni tempérament. Ces quatre courants, Ruysbroeck les assimile dans le livre des *Douze Béguines* aux quatre péchés contre le Saint-Esprit, contre le Père, contre le Fils, contre l'Église.

Ces hommes soutiennent tout d'abord qu'ils sont de l'essence de Dieu, au-dessus des distinctions, et qu'ils réalisent un état de vacuité qui est véritablement le non-être. C'est pourquoi ils ne travaillent pas, car l'essence primordiale de Dieu *(grondwesen)* est inactive elle aussi [1]. Mais ce repos, voyez de quelle manière on entend le pratiquer : on s'asseoit tranquillement, libre de tout exercice, soit intérieur, soit extérieur. Aussi demeurent-ils repliés sur eux-mêmes. Un appétit désordonné les attire tout entiers vers une délectation intérieure et une satisfaction spirituelle purement naturelles. C'est là ce qu'on appelle luxure spirituelle; car c'est une propension désordonnée d'amour naturel. Remplis aussi d'orgueil spirituel et de volonté propre, ces hommes se portent parfois avec une telle passion vers ce qu'ils désirent qu'ils se fourvoient fréquemment et que quelques-uns tombent en la possession du démon [2].

1. *Les Douze Béguines*, édit. David, pp. 50-51.
2. *Les Noces spirituelles*, liv. II, chap. LXXV.

Imaginant qu'ils sont Dieu, pour eux rien n'est bon ni mauvais, pourvu qu'ils puissent se dépouiller d'images, découvrir et posséder leur propre essence dans un état de vide absolu [1]. Affranchis de la foi, de la grâce, de la pratique de toute vertu, ils prétendent vivre au-dessus de tous les modes, libérés de tout, perdus dans le vide comme lorsqu'ils n'existaient pas, renonçant à toute connaissance, à tout amour, à toute volonté, à tout désir, à toute pratique vertueuse, afin d'être vides de toutes choses [2]. Ils disent encore que leur âme est de la substance de Dieu, et qu'à la mort cette âme reviendra à la substance divine, comme l'eau recueillie à la source dans un vase retourne à la source lorsqu'on vide le vase [3]. Aussi leur paraît-il, dans leur folie, que toutes créatures raisonnables, bonnes ou mauvaises, anges ou démons, deviendront au dernier jour une seule essence sans mode, et ils affirment que cette essence sera Dieu, de nature bienheureuse, sans connaissance ni volonté [4]. Ils appellent cela une parfaite pauvreté d'esprit, mais en vérité ce n'est qu'une pauvreté infernale et diabolique... Les païens et les juifs et les gens les plus pervers peuvent se procurer cette vaine oisiveté, s'ils arrivent à supprimer de leur vie tout remords de leurs péchés, à s'abstraire d'images et de toute activité. L'on tombe alors dans un orgueil spirituel et une complaisance de soi-même presque incurables. Et l'on croit avoir ce dont en réalité on n'approche jamais [5].

L'identité à laquelle ces hérétiques prétendent entre eux et Dieu les conduit à un panthéisme repoussant. Que disent-ils en effet? « Pendant que j'étais dans mon essence éternelle, alors je n'avais pas de Dieu. Mais ce que j'étais je le voulais, et ce que je voulais, je l'étais. C'est de ma propre volonté que je suis devenu *(van minen vrien wille bin ic gheworden ende uutghegaen)*. L'aurais-je voulu, que je ne serais pas devenu... Dieu, sans moi, n'aurait ni science,

1. *Les Sept Clôtures*, chap. XIV ; *le Miroir*, chap. XVII.
2. *Le Miroir*, chap. XVI.
3. *Les Douze Béguines*, p. 51.
4. *Le Miroir*, chap. XVI.
5. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXIV.



ni vouloir, ni puissance, car c'est moi, avec Dieu, qui ai créé ma propre personnalité et toutes choses. A ma main sont suspendus le ciel, la terre et toutes les créatures. Et tout honneur que l'on rend à Dieu, c'est à moi qu'on le rend, car en mon être essentiel, je suis Dieu par nature. Pour moi, je n'espère pas et je n'aime pas, et n'ai nulle confiance en Dieu ni de foi. Je n'ai pas à prier, ni à implorer, car je ne rends pas d'honneur à Dieu au-dessus de moi. Car en Dieu il n'y a pas de distinction, ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit... puisque avec ce Dieu je suis un, et que je suis cela même qu'il est... et que sans moi, il n'est pas [1]. »

Ils disent encore : « Ce qu'est le Christ, nous le sommes; nous sommes comme lui vie et sagesse éternelles, engendrés avec lui du Père dans la nature divine, nés avec lui dans le temps selon la nature humaine. Aussi sommes-nous un avec lui, Dieu et homme de toutes manières. Tout ce que Dieu lui a donné, il nous l'a donné à nous aussi et non moins qu'à lui. Qu'il soit maintenant né d'une vierge, cela nous est indifférent, car c'est là un accident auquel n'est attaché ni sainteté ni bonheur, et qui n'a pas une autre valeur que le fait que nous sommes nés, nous, d'une bonne femme du commun. Bien plus, le Christ n'a été envoyé que pour s'adonner aux exercices de la vie active, afin de me servir, moi, de vivre et de mourir pour moi. Mais moi, j'ai été envoyé pour la vie contemplative, supérieure à la vie active, état auquel serait sans doute parvenu comme moi le Christ s'il avait vécu plus longtemps. Tout honneur qu'on lui rend, on me le rend à moi aussi. Dans le sacrement, lorsqu'on élève son corps sur l'autel, on m'élève moi aussi...Car je suis avec lui, chair et sang, une seule personne qu'on ne peut séparer [2]. »

De telles doctrines menaient indubitablement à la dépravation morale et à l'insubordination. Le dérèglement d'abord. Personne, disent-ils, pas même Dieu n'est capable de leur rien donner ni enlever. Car, à leur avis, ils ont dépassé tous les exercices et toutes les vertus... De là ils en viennent à dire qu'aussi longtemps que l'homme tend à la

1. *Les Douze Béguines*, pp. 52-53.
2. *Ibid.*, pp. 54-61.

vertu et désire accomplir la très chère volonté de Dieu, il est encore imparfait, préoccupé qu'il est d'acquérir... Ils pensent donc ne pouvoir jamais ni croître en vertus, ni mériter davantage, ni commettre de péchés... La conséquence, c'est qu'ils peuvent consentir à tout désir de la nature inférieure, car ils sont revenus à l'innocence et les lois ne sont plus pour eux. Dès lors, si la nature est inclinée vers ce qui lui donne satisfaction, et si, pour lui résister, l'oisiveté d'esprit doive être tant soit peu distraite ou entravée, ils obéissent aux instincts de la nature [1]. Ce sont tous des avant-coureurs de l'Antéchrist, préparant la voie à toute incrédulité. Ils prétendent, en effet, être libres, en dehors des commandements et des vertus [2]. Dire ce qui leur plaît et n'être point contredits, garder leur volonté propre et n'être soumis à personne : voilà ce qu'ils appellent la liberté spirituelle. Libres dans leur chair, ils donnent à leur corps ce qu'il désire... Car pour eux, la plus haute sainteté consiste chez l'homme à suivre en tout et sans contrainte son instinct naturel, de telle sorte qu'il puisse s'abandonner au dehors à tout mouvement pour satisfaire aux désirs du corps et pour contenter la chair [3]... Ils veulent pécher et se livrer à leur malice impure, sans conscience et sans crainte [4]. Toutefois, ajoute équitablement Ruysbroeck, de telles gens ne se rencontrent pas en grand nombre [5].

Et maintenant l'insubordination.

Ils en arrivent, dans cette licence éhontée, au mépris de toute règle. Aussi rejettent-ils la science, le travail, la contemplation, l'amour, la propriété, les exercices et les sacrements de l'Église, la vie, l'enseignement, la passion et la mort de Jésus, et les personnes divines [6]... Avides de liberté, ils ne veulent obéir à personne, ni au pape, ni à l'évêque, ni au curé... car ils sont pleinement dégagés de tout ce qui est du domaine de la sainte Église [7]. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Église, ils n'en ont pas besoin et

1. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVI.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. LXXVII.
3. *Le Livre de la plus haute vérité*, chap. III.
4. *Le Miroir*, chap. VI.
5. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVI.
6. *Les Douze Béguines*, pp. 61-65.
7. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVI, LXXVII.



n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien [1]. Selon leur idée, ils ont dépassé tout ce qu'ils reconnaissent être nécessaire seulement pour les imparfaits. Certains même sont tellement enhardis et invétérés dans cette simplicité qu'ils demeurent inoccupés et sans nul souci des œuvres de Dieu et de toutes les Écritures, comme si jamais lettre n'en eût été écrite... Ils veulent enseigner et n'être instruits par personne, critiquer et ne recevoir aucun blâme, commander et n'avoir point à obéir [2].

On a pensé qu'il fallait voir dans ces caractéristiques quatre hérésies différentes combattues par Ruysbroeck [3], ou encore des courants séparés d'une même hérésie subversive : un courant rationaliste, un courant panthéiste, un courant naturaliste [4]. Mais ce que nous apprend Ruysbroeck se rencontre si étroitement avec ce que nous savons par ailleurs des frères du Libre-Esprit qu'il ne faut pas hésiter à rapporter à une seule et même secte les manifestations relevées par Ruysbroeck [5].

Ruysbroeck paraît avoir désespéré de ramener ces énergumènes à des vues plus saines : « Ils mourront plutôt que de retrancher un point de ce qu'ils avancent. Mais à la mort, ils verront où les ont conduits leurs turpitudes. Ils se disent heureux :

> Heureux comme eux est le chien qui dort,
> Et rêve qu'il tient un morceau de viande dans sa gueule.

1. *Le Miroir*, chap. VII ; *les Sept Clôtures*, chap. XIV.
2. *La plus haute vérité*, chap. IV.
3. P. FREDERICQ, *De godsdienstige bewegingen in de Nederlanden, tydens de* XIV^e *eeuw*. Rapport présenté le 16 avril 1895 à la *Historisch Genootschap* à Utrecht (inédit).
4. WAFFELAERT, *l'Union de l'âme aimante avec Dieu*, introd. de l'abbé Hoornaert, 1916, p. V.
5. Voir sur la secte du Libre-Esprit, outre MOSHEIM, HAUPT et DOELLINGER déjà cités : CH. LEA, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, t. II, pp. 318 ss. (Paris, 1901) ; Mary DARMESTETER, *The End of the Middle Ages*, London, 1889 ; R. ALLIER, *op. cit.* ; PREGER, *op. cit.*, t. I, pp. 4 ss ; ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, Hambourg, 1841, t. II, pp. 1 ss ; ALTMEYER, *op. cit.*, I, pp. 71 ss ; JUNDT, *le Panthéisme populaire au moyen âge*. Paris, 1875, pp. 42 ss. ; H. DELACROIX, *le Mysticisme spéculatif*, pp. 52 ss.

Il se réveille, et voici, il n'a rien;
Et c'est ce qui leur arrive à eux [1].

« Lorsque vient l'heure où leur nature est chargée d'une douleur amère et de mortelles angoisses, ils sont poursuivis de fantômes, terrifiés et épouvantés intérieurement. Alors ils perdent leur recueillement, et ils tombent dans un tel désespoir que personne ne les peut consoler. Et ils périssent comme des chiens enragés [2]. »

Cette hérésie, que les beghards mendiants, pourchassés de diocèse en diocèse, apportèrent d'Allemagne en Belgique, s'acclimata d'autant plus rapidement qu'elle se rencontrait avec les survivances toujours actives de la doctrine de Tanchelin. Cette doctrine paraît avoir été avant tout d'allure sociale et révolutionnaire. Mais si l'on en croit un contemporain, on pourrait y retrouver toutes les tendances panthéistes du Libre-Esprit. « Tanchelin disait que si le Christ est Dieu parce qu'il avait possédé le Saint-Esprit, lui l'était au même titre, puisqu'il avait reçu la plénitude du Saint-Esprit. Par là il réussit à s'emparer si bien des âmes qu'il fut adoré par quelques-uns de ses partisans comme Dieu [3], et qu'il donna à boire au peuple stupide l'eau dans laquelle il s'était baigné; ce qui était, assurait-il, un sacrement plus saint et plus efficace que l'eau du baptême [4]. »

Un siècle après la mort de l'hérétique, assassiné en 1115, sa doctrine reprit une nouvelle vitalité sous l'impulsion d'un chanoine de Notre-Dame d'Anvers, Guillaume Cornelis. Cornelis faisait de la pauvreté la vertu suprême, et prétendait qu'en la possédant l'homme pouvait impunément pécher. « Comme la rouille disparaît sous l'action du feu, ainsi tout péché est dissous par la vertu de la pauvreté. Une courtisane pauvre est plus agréable à Dieu qu'une personne chaste qui possède quelque bien [1]. » Il déclarait *omnes religiosos esse damnatos*, à cause de leur vie opulente, et ces idées communistes lui valurent la faveur du peuple malgré les condamnations de l'évêque de Cambrai. La plupart de ses partisans, outre les idées sociales de leur maître, adoptèrent l'hérésie manichéenne ou albigeoise, qu'un missionnaire italien nommé Gondolphe avait introduite en Belgique vers 1025 et qui y avait vigoureusement prospéré.

1. *Les Douze Béguines*, p. 38.
2. *La plus haute vérité*, chap. IV.
3. ABÉLARD, *Introd. in theol.*, édit. Cousin, pp. 83,84 : *Tanquelmus in tantam se erexerat dementiam ut se Dei filium vocitari ac decantari faceret.*
4. Lettre des chanoines d'Utrecht à l'archevêque de Cologne, citée par GENS, *Hist. de la ville d'Anvers*, pp. 33,34.

Sur la doctrine de Tanchelin, v. une remarquable étude de JANSSEN, dans les *Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique*, t. XXIII, pp. 374 ss.



Au XIVe siècle, l'effervescence hérétique semble être à son apogée. Pouvait-on dépasser les excentricités et l'orgueil des sectateurs du Libre-Esprit? Voici cependant qu'apparaissent de nouveaux énergumènes. Ce sont les flagellants d'abord, les danseurs ensuite, qui ne sont pas des hérétiques, mais que leurs pratiques ne devaient pas tarder à mettre en opposition avec l'Église.

## III.

On peut voir une allusion à ces pratiques dans le *traité des quatre Tentations*, où Ruysbroeck condamne les hommes qui pensent s'élever à la vraie contemplation par des mortifications ridicules, des positions et des contorsions absurdes du corps. Il les rattache à la secte du Libre-Esprit, et ajoute que « dans ces errements tombent surtout des esprits incultes et des jeunes gens » [2].

S'il n'y fait que de courtes allusions, c'est sans doute parce qu'il fut moins directement en contact avec eux. Ruysbroeck était en effet entré à Groenendael lorsque, en 1349, apparurent en Belgique les premières bandes de flagellants : *flagellatores* ou *poenitentes* en latin, *flagelleurs*, *batteurs*, *penans* en français, *geeselaars* ou *cruusbroeders* en flamand.

Ces étranges pénitents, qui avaient eu des prédécesseurs en Italie à l'occasion de la peste de 1205, apparurent d'abord en Allemagne après la terrible *mort noire* de 1348-1349 : *in Hongaria, in Allemannia*, dit leur principal chro-

1. MIRAEUS, *Tractatus de jure regularium*, t. II, pp. 371 ss. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bon. univ. vel de apib.*, t. II, p. 47.
2. *Les Quatre Tentations*, chap. IV.

niqueur, Gilles li Muisis, abbé de Saint-Martin à Tournai [1]. C'étaient des bandes composées presque exclusivement d'hommes. Leur vêtement consistait en une sorte de blouse ou de surplis, orné, sur le dos et sur la poitrine, d'une croix rouge. Ils tenaient à la main la verge des pénitents *(baculus poenitentiarius)*.

Ils procédaient généralement de la manière suivante : ils se divisaient en petits groupes, et pénétraient dans la ville, *cantando secundum suum idioma, Flamingi in flamingo, illi de Brabantia in theutonico et Gallici in gallico*. Arrivés sur la grand'place, ils se dépouillaient de leurs vêtements, se nouaient une ceinture autour des reins, de telle sorte, dit le chroniqueur, qu'ils apparaissaient comme des boulangers devant leur four. Puis « chantaient, en faisant leurs pénitences, cançons moult piteuses de la Nativité Nostre-Seigneur et de sa sainte souffrance ». Ces chants, auxquels les membres du groupe qui ne se flagellaient pas répondaient en chœur, s'accordaient au rythme du bras qui balançait la verge et la faisait retomber. Les flagellants mimaient toutes les indications telles que *alons, à genoulx... vos bras estandez... or nous relevons*. Trois fois ils se jetaient à terre, les bras étendus en croix. Puis, se relevant, ils se fouettaient à genoux, *sique le sanc de leurs espaules courait aval de tous costez* (Jehan le Bel). Les exercices terminés, ils attendaient à genoux qu'un prêtre leur donnât l'absolution, puis après, *cantando de beata Virgine ibant ad se revestiendum*. Li Muisis signale parmi ces pénitents quelques femmes, qui, elles, ne se dépouillaient pas complètement, mais se découvraient seulement le dos.

On connaît un certain nombre de couplets français ou flamands chantés par ces pauvres gens. Nous en reproduisons deux, d'après P. Frédéricq [2], qui nous semblent bien indiquer la succession des divers moments de la flagellation.

1. *Chronicon Aegidii Li Muisis, abbatis S. Martini Tornacensis*, in man. 13076-77 de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Édité par J.-J. De Smet, *Corpus chronicorum Flandriae*, Bruxelles, 1841. Après Li Muisis, les principales sources pour l'étude des flagellants en Belgique sont : Boendale, *Brabantsche Yeesten*, édit. Willems, t. I, pp. 588 ss; Jehan le Bel, *les Vrayes Chroniques*, édit. Polain, t. I, pp. 203 ss; Jehan Froissart, *Chroniques*, édit. Kervyn, t. V, pp. 274 ss.

2. *De sekten der Geeselaars en der Dansers in de Nederlanden tijdens de* XIVe *eeuw* (Mém. présenté à l'Académie royale, 1896, p. 19).



Or avant, entre nous tuit frère,
*batons nos charoingnes bien fort...*
Ou nom de ce, *batons plus fort...*
Loons Dieu et *batons noz pis...*
*Alons, à genoulx* par penance
Loons Dieu. *Vos braz estandez,*
et en l'amour de sa souffrance,
*Chéons jus en croix à tous lez...*
Or tous *à genoulx* sans respit
*rechéons en croix* sans balance...
*Or relevons* de bon couraige
et devers le ciel regardons...
*Or rebatons nostre char villainne,*
*Or nous relevons...*

*Batons noz pis, batons no face,*
*tendons nos bras de grant vouloir...*

*Batons nos chars* plaines d'envie,
*batons* d'orgueil *de plus en plus...*
Enfin de nostre pénitence
nous fault *à genoux* revenir.
Tous mourrons : c'est la remembrance,
*qui nous fait tierce fois chéir.*
Jhésu, ainsi comme devant
*relevons nous la tierce fois,*
et loons Dieu *à nuz genoulz ;*
*jointes mains, tenons l'escourgie.*
Cremons Dieu, ayons le cuers
et *chantons* à la départie [doulx
« Grace Dieu », car elle est en nous.
Prions pour l'humaine lignée.
*Baisons la terre, levons nous.*

Le succès de ces manifestations itinérantes fut extrême. Le peuple se faisait honneur d'héberger les pénitents épuisés. La vue du sang provoquait chez les âmes sensibles une véritable contagion, si bien que les groupes quittaient toujours la ville plus nombreux qu'ils n'y étaient entrés : « Il sembloit à chascun, dit Jehan le Bel, que ils fussent sainctes gens et que Dieu les avoit envoyés pour donner exemple au commun peuple d'ainsy faire pénitence et rémission des péchiez. »

On se tromperait fort cependant en s'arrêtant uniquement à ces manifestations plus ou moins morbides pour juger le mouvement des flagellants. Il y avait derrière ces pratiques extravagantes des aspirations nouvelles, des besoins insatisfaits, et dont le rapport est évident avec l'effervescence générale que nous avons déjà signalée.

Li Muisis a noté une série d'engagements d'ordre moral auxquels devaient souscrire, avant d'être admis dans la secte, les aspirants flagellants. *Item, recognoscendo quod omnes sumus ex una materia creati, redempti uno pretio, dotati uno dono, debemus unus alterum fratrem appellare. ...Item, tu non portabis armaturas nec ibis in bellis pro quocumque, excepto tuo vero Domino... Item, tu debes dare elemosynas pauperibus secundum posse tuum... Item, tu te debes obligare ad totam abstinentiam carnis specialiter*

*toto cursu vitae tuae et custodire sancte tuum matrimonium, et non jurare in vanum.*

D'où vient alors que le pouvoir coercitif s'éleva rapidement contre les sectaires[1]? Tout d'abord parce que la comparaison qu'établissait le peuple entre eux et les gens d'église ne manquait pas de tourner contre ces derniers. Ensuite, pour se constituer en confrérie, les flagellants s'étaient passés de toute autorisation. Mais le véritable grief était le danger que faisait courir à l'Église l'enthousiasme populaire qui partout accompagnait les hommes à la croix. Jehan le Bel[2] l'avoue candidement : « Ils eussent poeu mettre au derrain saincte Esglise à destruction, et commenchoient jà à destourber le service et les offices de saincte Esglise, et vouloient aucuns maintenir par leur sotie que leurs chansons et leurs serymonies estoient plus dignes que celles de l'Esglise; si que on se doubtoit que celle folie tant se multipliast qu'elle ne mist au bas l'Esglise et tueroit prestres et clercs pour convoitise d'avoir leurs biens et leurs bénéfices. »

Cependant les flagellants eux-mêmes protestaient de leur fidélité à l'Église et à ses institutions. Li Muisis le reconnaît lui-même en citant une série de propositions auxquelles les flagellants devaient adhérer *pro suo toto cursu vitae* et qu'il tenait d'un haut personnage de la secte[3]. Ces propositions sont les mêmes que celles dont l'ensemble constituait la règle de la confrérie[4]. Un procès en hérésie n'en fut pas moins intenté. Un prédicateur, attaché à une bande de flagellants liégeois, n'avait-il pas assimilé en chaire le sang de ces énergumènes au sang de Jésus-Christ?

Froissart raconte dans le même ordre d'idées que « auqunes sotes femmes avoient drapelés apparilliés et requelloient ce sanc et disoient que c'estoit sanc de miracle ». Il n'en fallait pas plus pour justifier l'accusation d'hérésie.

Le pape Clément VI, circonvenu par Jean du Fay, de

1. Sur ces persécutions, v. LEA, *op. cit.*, t. II, pp. 456-470.
2. *Vrayes chroniques*, p. 204.
3. P. FREDERICQ, *De sekten der Geeselaars...*, p. 30.
4. *Ista regula Flagellatorum quem flagellatores de Brugis miserunt capitulo Tornacensi, sede vacante*, in man. *Ancien fonds Colbert*, n° 8298[3], à la Bibl. nationale. Cité par KERVIJN DE LETTENHOVE, *Histoire de Flandre*, t. III, p. 354.



l'Université de Paris, lança contre les flagellants, le 20 octobre 1349, une bulle solennelle qui enjoignait aux sectaires de se rétracter et de se dissoudre : *et hoc sub poena perditionis corporum et bonorum*[1]. Le roi de France, Philippe VI, renforça par un édit particulier du 13 février 1350, et applicable à Tournai, les termes comminatoires de la bulle papale : «... constraignant à cesser et à la delaissier ceulx qui suivent la secte, par impositions de peines temporelles, et par bans, deffenses et autres voies et remèdes... en aidant sur ce à Sainte Église par le bras séculier et par main armée »[2].

Les persécutions contre les flagellants provoquèrent, dit Li Muisis, *in populo murmur magnum*. Les municipalités de certaines villes, comme Louvain, Tirlemont, Lierre, prirent même ouvertement le parti des condamnés. Les archives mentionnent qu'on réunissait à leur intention de nombreuses aumônes; au passage des bandes errantes, on déposait de la paille pour leur assurer quelque repos en des abris secrets; de riches citoyens leur versaient du vin et de la bière. Mais, à la longue, la violence eut raison des inoffensifs pénitents. Ils semblent avoir complètement disparu après 1355.

On les revit en 1400, mais cette apparition dura peu, et fut au surplus beaucoup moins importante.

## IV.

Toutefois, l'exaltation religieuse qui est à l'origine de ces curieuses manifestations se maintint pendant tout le siècle. C'est elle qui suscita en 1374 une nouvelle catégorie d'énergumènes, dont on mentionne pour la première fois la présence à Aix-la-Chapelle.

Il s'agit de bandes d'hommes et de femmes qui, demi-nus, couronnés de fleurs, étaient soudain pris de transports, et menaient alors des rondes échevelées, entrecoupées de cris et de chants. Les chroniqueurs ont vu dans ces cris des invocations diaboliques : *quaedam nomina daemoniorum*

1. Voir le texte dans *Breve chronicon Flandriae clerici anonymi* in DE SMET, *Corpus chronicor.*, t. III, pp. 23-26; P. FREDERICQ, *Corpus...*, pp. 199 ss.
2. P. FREDERICQ, *Corpus...*, pp. 116, 117.

*nominabant, videlicet Friskes et similia* [1]. Cette mystérieuse interpellation, *Friskes*, n'est rien d'autre qu'une exclamation destinée à régler le mouvement de la danse : *frisch, frisch auf, frisch op*, en français *debout, vivement.* Épuisés par leurs folles sarabandes, les danseurs roulaient à terre, en proie à de violentes douleurs que l'on calmait en leur entourant le ventre de ceintures fortement serrées : *et in fine hujus chorizationis in tantum circa pectoralia torquebantur, quod nisi mappulis lineis a suis amicis per medium ventris fortiter stringerentur, quasi furiosi clamabant se mori* [2].

Contrairement aux flagellants, les danseurs se dressaient en révolte ouverte contre l'Église. P. d'Herenthals dit de la secte : *clerum habet odio, non curat sacramenta.* Ils parcouraient le pays en larges bandes, sollicitant des aumônes, envahissant les églises, propageant leur névrose. A en croire les chroniqueurs, ils pratiquaient la nuit sur eux-mêmes des actes inavouables que le latin seul permet de mentionner : *noctis sub umbraculo ista perpetravit... cum naturali baculo subtus se calcavit.*

Le peuple attribuait naïvement ces extravagances à l'influence des prêtres fornicateurs qui, en octroyant le baptême en état d'indignité, introduisaient des démons dans le corps des enfants : *vulgus dicebat quod huius modi plaga populo contigisset eo quod populus male baptizatus erat maxime a prebyteris suas tenentibus concubinas.* Les sectaires relevaient ainsi plutôt de l'exorciste que de l'inquisiteur. C'est ce qui explique peut-être que les danseurs aient eu moins à souffrir que leurs prédécesseurs, les flagellants. Les chroniques abondent en récits d'exorcisme qui jettent une lumière très curieuse sur la crédulité enfantine de ces temps. Là où les pratiques du prêtre échouaient les magistrats prononçaient la peine du ban [3].

Il est probable que ces mesures et aussi l'impossibilité de maintenir longtemps un tel état d'exaltation vinrent

1. Pierre d'Herenthals, *Cronica episcoporum Leodiensium*, man. 3802-07 de la Bibliothèque royale de Bruxelles. Cf. Baluze, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, pp. 483 ss. P. Fredericq, *Corpus*, t. I, pp. 233 ss.
2. Pierre d'Herenthals, *Cronica...*
3. P. Fredericq, *Corpus*, t. II, p. 148; *De Sekten der Geeselaars en der Dansers*, p. 57.



rapidement à bout de ces névrosés [1]. L'effervescence tomba subitement au bout d'une année. *Hec pestis infra annum satis invaluit, sed postea per tres aut quatuor annos omnino cessavit* [2].

Tels sont les principaux courants qui agitèrent profondément la société où vécut Ruysbroeck. Pour juger en toute impartialité ces impétueuses manifestations il faut aller au delà de ce qui nous répugne, nous choque aujourd'hui.

Il y a des âges froids et compassés où la religion n'est plus guère qu'un formalisme sans élan. Tout autre est le XIVe siècle, dont la mysticité est avant tout une renaissance de l'enthousiasme. La religion a cessé d'être, pour la plupart, un devoir ou une fonction : elle est redevenue l'expression d'un besoin vital. Partout on recherche le commerce vivant avec la Divinité; on veut s'unir à elle, l'aimer et en être aimé, éprouver matériellement, jusque dans les émotions de la chair, la présence perpétuelle de Dieu.

Le germe de ce mysticisme, il faut le rechercher avant tout dans les survivances du néo-platonisme. Plotin n'avait-il pas fait culminer sa philosophie dans sa théorie de l'extase? Scot Érigène et ses disciples, en popularisant l'idée du retour à Dieu et de la pénétration de l'esprit humain par l'esprit divin, avaient frayé le chemin à toutes les initiatives mystiques. Et si le XIVe siècle multiplie ces bizarres manifestations, c'est parce que l'âme religieuse se sentait impuissante à se satisfaire dans une Église où les grandes voix s'étaient tues et où le matérialisme croissant avait pris le pas sur toute autre préoccupation.

Ne jugeons donc pas inconsidérément ces déviations de la piété. Une foule d'instincts louables s'y mêlèrent certainement.

Mais une leçon reste à recueillir de cette étude. C'est que la religion, pour se développer normalement, doit être faite de l'équilibre de deux forces : le sentiment et la rai-

1. Il s'agit d'un état pathologique caractérisé et qui n'est pas spécial à la Flandre et au XIVe siècle. Voir Dr J.-F.-C. Hecker, *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter*, Berlin, 1882.
2. *Magnum chronicum Belgicum*, p. 147.

son. Que l'un de ces deux éléments vienne à supplanter l'autre, ou à se développer au détriment de l'autre : l'équilibre est rompu. Et selon le côté vers où s'incline le fléau de la balance, la religion dévie en rationalisme impuissant ou en exaltation morbide. Or au siècle qui nous occupe, l'ignorance est générale. Personne n'avait encore songé à traduire pour le peuple les hautes spéculations des grands scolastiques. Ceux-là cependant avaient essayé de faire la synthèse entre les droits du cœur et les exigences de la raison.

Averti par ces malheurs mêmes, nous allons voir Ruysbroeck tenter cette œuvre assurément nouvelle. Il n'enlèvera rien à l'enthousiasme religieux. Mais il saura canaliser sa fougue; il l'endiguera entre les limites d'une ferme doctrine. Il réconciliera la religion et la vertu, la ferveur et le bon sens, la foi et la pratique. Et s'il y a, dès ici-bas, une communion possible de l'homme avec Dieu, il montrera que ceux-là seuls y peuvent parvenir qui auront discipliné leur cœur, leur volonté et leur pensée.

---

## CHAPITRE V

### Jeunesse de Ruysbroeck.

### I.

A deux lieues au sud de Bruxelles, voici, sur les bords la Senne, le gros bourg de Ruysbroeck. Complètement industriel aujourd'hui il ne rappelle en rien le village forestier d'où Ruysbroeck tire son nom.

Jadis en effet la forêt de Soignes l'encerclait presque entièrement, sauf vers l'ouest, où le rideau des arbres se déchirait pour permettre à l'étendue immense des plaines flamandes de s'abaisser, en pentes doucement déclives, jusqu'à la mer. Sous les tumultueuses frondaisons des frênes coulait la petite rivière dont les eaux, filtrées par le limon hesbayen, devaient bientôt être polluées à Bruxelles par le travail des tisserands.

C'est là que naquit en 1293 celui que la piété des siècles appela l'Admirable. Son nom de famille nous est totalement inconnu. Selon l'usage médiéval, ce fut son village natal qui lui donna son nom : *sic dictus a villa unde natalem traxit originem* [1].

On trouve dans quelques éditions de Surius l'épigraphe suivante qui veut interpréter le nom de notre mystique :

*Hactenus in terris quasi gemma sepulta latebat,*
*Ac velute paucis unio, notus erat*
*Coelicus hic doctor, IEHOVAE cui gratia nomen,*
*Cognomen tribuit grande SONORA PALUS...*

1. POMERIUS, lib. II, cap. IV. L'orthographe du moyen âge est *Ruusbroec*. C'est celle des plus anciens documents, dont la biographie de Pomerius. On trouve encore *Rusbroch*, *Rusbroek*, *Ruysebroek*, *Rûsebruch*, *Reisbruch*.

Les anciens chroniqueurs nous permettent de reconstituer la vie villageoise, plus misérable s'il est possible que la vie artisane au sein des grandes villes.

Représentons-nous une agglomération de pauvres huttes d'argile ou de bois, groupées autour d'une humble chapelle. Ces primitives habitations se composaient le plus souvent d'une seule pièce. Pas de fenêtre à cause du prix élevé de la vitre. La porte servait à la fois d'entrée à la lumière et d'issue à la fumée. Les hommes vivaient là, entassés, voués dès la tombée du soir à une obscurité absolue, combattue en hiver seulement par le rougoiement d'un feu de bois. La chandelle était encore un objet de luxe que les pauvres réservaient, dans les grandes occasions, à l'autel de l'église.

Le village lui-même était divisé en ruelles, immondes passages que les pluies transformaient rapidement en bourbiers. Les prescriptions des *keures* citadines ne s'étendant pas à la campagne, les immondices et les fumiers obstruaient encore ces venelles où vaguaient porcs et poules.

Les habitants des ces agglomérations étaient tous attachés au travail de la terre. Quelques-uns, très rares, faisaient valoir en toute propriété leur *alleu*. La majorité était soumise à un servage à peine déguisé; l'émancipation consistait surtout dans la liberté pour le paysan d'exploiter sa terre à sa guise. Mais il n'en était pas moins rivé au sol, comme la métairie qu'il habitait, qu'il fût tributaire des églises ou soumis, vis-à-vis du seigneur de la terre, à des prestations de toute nature. Enfin, au bas de l'échelle, il y avait l'homme de corvée, le *cossaet*, le paysan sans terre, obligé de se louer pour vivre [1].

Ces hommes, si durement traités, avaient cependant donné à l'agriculture un essor remarquable. Certains d'entre eux étaient devenus de véritables maîtres en culture maraîchère ou florale, et leurs méthodes s'étaient répandues bien au delà des plaines brabançonnes.

Dès 1292 on voit se constituer, sur le modèle des échevinages citadins, des échevinages ruraux. Mais la garantie que présentaient ces corps n'était rien moins qu'illusoire dans la plupart des cas : en réalité, le paysan était la chose du seigneur. Que celui-ci lui ravît sa femme ou ses filles, lui imposât des prestations arbitraires, aucune juridiction efficace ne le protégeait. En temps de guerre, ses cultures étaient subitement ravagées, et lui, qui assurait la subsistance des villes et des campagnes, devenait la première victime de ces effroyables famines qui sont la page la plus douloureuse de l'histoire du moyen âge.

1. Sur la situation des paysans au XIV^e^ siècle, voir E. DE LAVELEYE, *Essai sur l'économie rurale de la Belgique*, Paris, 1875; V. BRANTS, *Histoire des classes rurales aux Pays-Bas*, Bruxelles, 1881; VANDERKINDERE, *Les tributaires ou serfs d'église au moyen âge*, Bruxelles, 1897; ID., *Le Siècle des Artevelde*, pp. 190 ss.



Contre cette inique dépendance Boendale, qui a donné une voix à toutes les revendications de l'esprit démocratique, s'est élevé maintes fois. « Ce sont eux, dit-il des agriculteurs, qui font subsister le monde; ils fournissent ce qui est nécessaire à la vie, et cependant, ils n'ont rien eux-mêmes. A peine possèdent-ils une chemise, et malgré cela il leur faut peiner matin et soir... Le monde se passerait de cardinaux, d'évêques, de moines, de seigneurs et de chevaliers plutôt que de laboureurs [1]. »

Parmi les maîtres les prêtres et les abbés n'étaient pas les moins durs. C'est ce qui explique le caractère anticlérical de certaines insurrections villageoises.

Que pouvaient être les mœurs au sein de cette servitude où la dignité humaine n'avait aucune place? La promiscuité de la famille engendrait une effroyable immoralité dont il faut faire grief moins aux malheureux paysans qu'à ceux qui les maintenaient sous le plus indigne des servages. Le frisson de la chair et les beuveries sont les seules joies de ceux dont le sort ne s'élève guère plus haut que l'animalité.

## II.

Tel était le milieu où Ruysbroeck vint au monde. De ses parents nous ne savons rien. Mais le silence des plus vieilles sources nous indique qu'il devait être d'humble extraction [2].

Les biographes, qui parlent longuement de sa mère, sont

1. *Jan's Teestye*, chap. XXVII. VANDERKINDERE, *op. cit.*, p. 202.

2. Plus tard, les biographes, honteux pour leur héros, le feront naître de souche noble, *nobili familia natus*. La famille de Jean était apparentée à un certain Gerelmus Hinckaert, qui fut échevin de Bruxelles à partir

muets sur son père, ce qui a fait supposer que Jean était un enfant naturel [1]. On a songé, d'autre part, à un certain Arnoul de Rusebrueck, qui vivait en 1264, et dont on relève le nom dans les actes de l'abbaye du Saint-Sépulcre de Cambrai, à qui fut cédée la dîme de Meghem-sous-Tourneffe dont dépendait la chapelle du village de Ruysbroeck [2]. On a pensé aussi au fils de l'échevin Gerelmus Hinckaert, Willem van Eleghem, frère d'un chanoine que nous allons bientôt rencontrer. Mais ce sont toutes là suppositions gratuites. Le plus sage est d'accepter le silence de Pomerius.

De la mère de Jean, nous avons un portrait moral qui justifie la tendresse exquise que lui voua son fils : *ejus quotidie filialem habens in corde memoriam.*

Pomerius reproche à la bonne femme d'avoir trop aimé son fils, ce qui laisse penser qu'elle vit peut-être avec quelque déplaisir la vocation religieuse de Ruysbroeck. Surius dit sèchement, sans doute pour la même raison, qu'elle n'était pas parfaite en tout. (Chap. II.)

Laissons ces commentaires de moines. S'il est vrai que les impressions de l'enfance restent profondément gravées, reconnaissons toute la part de cette mère pieuse dans la formation de son enfant. Représentons-nous l'humble paysanne, vaquant aux soins de son ménage, s'ingéniant pour assurer chaque jour la quantité de pain, de lait caillé et de fromage qui constituait la nourriture des pauvres. C'est auprès d'elle, sûrement, que le petit Jean eut pour la première fois la révélation de la *vie active*, dont il dira plus tard qu'elle honore Dieu autant que l'adoration dans le sanctuaire. La beauté de la vie humble, la sainteté du travail, la douce dévotion familiale, tout ce qu'il devait chanter en une langue incomparable, il les a vues, vivantes et rayonnantes, sur le visage maternel.

Pourquoi faut-il que les hagiographes déparent la réalité

de 1287 (HENNE et WAUTERS, *Histoire de la ville de Bruxelles*, t. II, p. 511). Les biographes n'ont pas manqué de relever ce flatteur cousinage. Les noms de famille Hinckaert et Ruysbroeck sont associés dans les registres de N.-D. de la Chapelle par la fondation, le 28 octobre 1396, d'une *cantuarie* à l'autel de Saint-Christophe.

1. K. RUELENS, introd. aux *Œuvres de Sœur Hadewyck*, éditées par le prof. Vercouillie.

2. DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 507.



en l'enluminant? L'homme est-il moins grand parce que les anges n'ont pas croisé leurs ailes au-dessus de son berceau? Pomerius raconte — et il dit tenir le fait des confidents mêmes de Ruysbroeck — que l'enfant, âgé seulement de sept jours, se tint debout, contre l'ordinaire habitude, dans le bassin où le lavait sa nourrice, sans que personne le soutînt. Et le pieux chroniqueur d'ajouter : « que pronostiquent ces préludes, sinon que cet enfantelet, si frêle et si petit, un jour se dresserait par delà la nature et verrait par l'œil de la contemplation dans le divin miroir, de même que, maintenant, il se tient debout, corporellement, contre toutes les lois naturelles. » (Lib. II, cap. I.)

Cependant, sous la poudre d'or de la légende, il est possible de se rendre compte de la première formation de l'enfant.

On le voit précocement travaillé d'un ardent désir de vie intellectuelle. On le voit se mettre à l'écart des jeux bruyants ou peu relevés [1]. Une délicatesse innée semble l'avoir préservé de cette flétrissure précoce que les documents sont unanimes à déplorer chez les garçons et les fillettes. La joie tapageuse des villageois, aux jours de fête, parmi les tables chargées et les brocs de bière, doit lui être odieuse. Loin de ces orgies, son esprit méditatif observe : il voit jusqu'où l'homme peut descendre quand il oublie Dieu, et il prévoit jusqu'où il peut monter quand il tente de rejoindre sa source.

Sa première école fut évidemment la maison familiale. Si plus tard il revient avec prédilection sur l'analogie entre la vie religieuse et la vie familiale, si pour lui, comme pour Jésus, les rapports de l'homme avec Dieu demeurent avant tout un commerce filial, n'y a-t-il pas là comme une remembrance de sa douce et pure jeunesse?

L'instruction dans les campagnes était peu développée. Peut-être l'enfant reçut-il les humbles leçons du prêtre du village. En tous cas, il dut apprendre à écrire et recueillir les éléments de grammaire suffisants pour pouvoir, quelques années plus tard, être inscrit, sans hiatus, aux écoles

1. *Puer juvenis non more communi carnales affectus, verum potius spirituales profectus pro suae aetatis modulo sectabatur.* POMERIUS, lib. II, cap. II.

bruxelloises. La langue maternelle était le *thiois*, dialecte germanique aux inflexions adoucies, dont est dérivé le flamand moderne. Peut-être, en vue de sa vocation ecclésiastique, reçut-il quelques rudiments de latin. C'est en latin en tous cas qu'il récita ses premières prières et que lui parvinrent les échos de la voix divine, à travers la liturgie dominicale.

Ces émotions juvéniles, on en retrouve le souvenir dans ses écrits. Inoubliables ferveurs, quand l'esprit ne sait pas interroger encore, où la foi se résume dans un élan de tout l'être! Dieu, à cette heure sans tache, on le saisit aussi bien derrière les tremblantes étoiles que derrière les cérémonies fleuries et mystérieuses de l'église. Oui, le meilleur de l'homme est enraciné dans cette prime piété à laquelle succèdent si vite les tourments de l'homme positif, qui douloureusement essaye de concilier entre elles la foi sans preuve et la raison sans charme.

Pour l'instant l'enfant suit son cœur. Il vibre comme une lyre. Peut-être, devançant le temps par l'espérance, se voit-il, revêtu des ornements sacerdotaux, élever le calice et y tremper ses lèvres.

La plus grande partie de ses journées, il les passe soit à partager quelque jeu avec des enfants paisibles comme lui, soit à suivre dans leur labeur quelque paysan ou quelque bûcheron.

Dans ce contact avec le peuple misérable et si doux des campagnes, il déchiffra pour la première fois cette grande loi de la vie qui courbe les hommes sous le travail. Il apprit à discerner, sous les frustes aspects du métier, la beauté sacrée du labeur. Il entra en profonde communion avec son peuple, apprenant à connaître ses besoins, ses misères, ses espérances. Et, sans doute, dut-il parfois sentir au cœur cette flamme subite de révolte, qui naît de la pitié et qui préserve l'homme de se durcir devant le spectacle d'un monde rongé de haine et d'iniquité.

A toutes ces influences il faut en ajouter une autre.

La forêt venait mourir aux premières chaumières du village. Et au delà de la rivière, bordée de saules trapus, des marais immenses, aujourd'hui convertis en pâturages, mettaient comme une moire mobile. Ces nappes, à l'heure



où se déployaient les incomparables couchants des Flandres, étincelaient comme un métal ardent.

Saint François composa le cantique du soleil; mais toute l'œuvre de Ruysbroeck n'est qu'un hymne à « Monseigneur frère Soleil ». Plus tard il assimilera au cours de l'astre magnifique toute la vie religieuse, dans sa courbe régulière.

L'observation de la vie des plantes et des animaux, l'intimité profonde avec le mystère de la forêt et des eaux lui révèleront ce gracieux Évangile que Dieu écrit sur la corolle du lys et l'aile de l'oiseau, et lui fourniront les merveilleuses images dont toute son œuvre est émaillée.

La forêt sutout, qu'il dut parcourir en toute saison, lui ouvre ses asiles d'ombre et d'émeraude. Elle lui apparaît, avec ses arbres droit plantés, comme le symbole de la vie vraie, fermement enracinée dans les profondeurs de la conscience et se déployant en hauteur. La plupart des essences il les connaît par leur nom, ainsi que la flore diverse des sous-bois.

Parfois, sous les sombres arcades, l'enfant vit passer les brillantes chevauchées des ducs de Brabant, enragés veneurs. Et si forte fut sur lui l'influence de la forêt qu'après les années du ministère pratique, Ruysbroeck revint à elle pour méditer sous ses ombrages et pour y mourir, non loin de l'endroit où la grande voix des hêtres agités avait bercé son sommeil d'enfant.

## III.

Cependant Jean avait atteint sa onzième année.

Pomerius rapporte que, poussé par la divine bienveillance, l'enfant s'arracha à la sollicitude d'une mère qui l'aimait trop et s'enfuit.

Qu'il y ait, dans l'épisode tel qu'il est raconté, une excroissance légendaire, cela n'est pas douteux. Le récit est visiblement sous l'influence de la tradition relative à Jean-Baptiste : *sicut ille civium turmas fugiens in deserto latuit.* L'image traditionnelle du saint ne veut-elle pas qu'il se dérobe au monde? Le saint ne doit-il pas tenir pour rien les affections de la terre et s'abîmer dans la seule tendresse qui ne soit pas soumise au temps? Les bons hagiographes eussent pensé amoindrir leur héros en le soumettant aux

lois communes du cœur. Pomerius nous permet d'ailleurs, par un petit mot, de reconstituer l'événement : *casu veniens ad domum memorati canonici*. Il ressort de ce petit mot, *casu*, que le jeune Ruysbroeck eut *l'occasion* de rendre visite à un sien parent, Jean Hinckaert, prêtre de l'église Sainte-Gudule à Bruxelles.

Au cours de cette visite, le jeune garçon dut se montrer dans toute la fraîcheur de son âme ardente, déjà orientée vers les choses spirituelles. Peut-être s'ouvrit-il au prêtre de sa vocation naissante. Toujours est-il que Jean Hinckaert l'accueillit avec joie *(gaudenter suscepit)* et se chargea de son éducation.

C'était en 1304.

Il nous faut couper ici le récit de Pomerius. Le biographe raconte à cet endroit que, touché par une prédication, Hinckaert s'était complètement détaché des vanités du siècle en même temps qu'un de ses amis, Franco de Coudenberg *(de Frigidomonte)*. Les deux amis auraient constitué une petite association mystique à laquelle se serait joint le jeune Ruysbroeck. Ce récit, à la place où il est inséré, anticipe sur les événements. Nous savons en effet par le *Necrologium Viridisvallis* [1] que Coudenberg naquit en 1296 et mourut en 1386. En 1304, Coudenberg n'aurait eu que huit ans. Or, au moment de sa conversion, il est désigné par Pomerius lui-même comme *vir unus praecipuus famosus clericus*. Il nous faut donc reculer l'événement d'au moins quinze ans. Rien cependant n'autorise à croire que Jean Hinckaert menât une vie dissolue. Fils de l'échevin Gerelmus Hinckaert, dont nous avons signalé les rapports de parenté avec la famille de Ruysbroeck [2], doté d'un riche patrimoine, on peut seulement penser qu'Hinckaert n'était pas absolument détaché de la vie mondaine [3]. Il habitait une spacieuse maison sur le Sablon de Sainte-Gudule, au coin de l'actuelle rue du Marquis [4]. Ni meilleur ni pire que les autres

1. *Necrologium. Catalogus fratrum clericorum sive choralium*, pp. 14 ss.
2. La généalogie des Hinckaert se trouve au manuscrit 18734 de la Bibliothèque royale de Bruxelles.
3. *Cum per aliquot annos vitam seculariter actitasset.* POMERIUS, lib. I, cap. VIII.
4. VAN MIERLO, *Dietsche Warande*, 1910, n° 3, p. 257. RUELENS, *op. cit.*, p. XLIV.



prêtres du temps, il n'avait pas dit au monde l'*abrenuntio* des ascètes.

Nul doute cependant que le presbytère du Sablon Sainte-Gudule n'ait été le lieu même où s'affermit et se développa la vocation naissante de Ruysbroeck.

Des entretiens entre l'oncle et le neveu, rien ne nous est parvenu. Imitons la sobriété de nos documents. Mais il est permis de retrouver dans les pages qu'écrira plus tard notre mystique comme un ressouvenir de ces heureuses années. C'est à elles qu'il pense certainement lorsqu'il parle du « mois de mai de la vie spirituelle », alors que l'homme ne donne encore que des promesses et s'offre tout entier à l'action divine qui fait fructifier les fragiles espérances. On se rappelle, en lisant ces pages, la parole de Goethe : « qu'est-ce qu'une belle vie? Un rêve de jeunesse réalisé dans l'âge mûr ».

Mais cette vie ne serait qu'une mutilation si au développement de l'âme ne correspondait un développement parallèle de l'esprit. Si l'âme dépasse infiniment les possibilités de la raison et franchit les barrières imposées par la nature à celle-ci, il ne peut y avoir de foi solide sans une ferme culture intellectuelle. Dès que la raison abandonne ses fonctions de contrôle, la foi dévie. Alors naissent les fanatismes, les crédulités, les perversions religieuses. Et cela était vrai surtout du siècle où vivait Ruysbroeck. Bruxelles était quotidiennement agité par les énergumènes du Libre-Esprit.

Aussi Ruysbroeck fut-il envoyé dès les premiers jours aux écoles latines de Bruxelles, qu'il fréquenta avec application pendant quatre ans [1].

Pénétrons pour un moment dans ces écoles. Au début du XIVe siècle on cite une douzaine d'établissements d'instruction secondaire. Ils relevaient généralement d'un chapitre, et l'instruction, comme dans toutes les écoles du moyen âge, y était divisée en deux sections : une section d'art ou le *trivium*, une section scientifique ou le *quadrivium*. Le cycle complet des études comprenait ainsi la

1. ... *quas (scholas) cum annis circiter quatuor Bruxellae docilis frequentasset.* POMERIUS, lib. II, cap. II.

grammaire, la dialectique, la rhétorique, la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie :

*Gramm* loquitur, *Dia* verba docet, *Rhet* verba colorat,
*Mus* canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra [1].

Dans ces écoles les maîtres s'attachaient surtout à l'enseignement de la grammaire, à laquelle des savants comme Évrard de Béthune et Michel de Marbais avaient consacré de remarquables traités. A la fin de leurs études, les jeunes gens étaient capables de lire couramment et d'écrire le latin. Du grec, il n'est fait aucune mention, et ce n'est guère qu'au XVI[e] siècle que cette lacune sera comblée.

Ces écoles étant payantes, il est probable que le riche Hinckaert fournit lui-même pour son neveu la rétribution exigée par les règlements. C'est donc à ce parent généreux que Ruysbroeck dut la solide instruction qui s'avère dans toute son œuvre. Nous ne savons, en effet, de source certaine, si Ruysbroeck poursuivit ses études au delà de l'enseignement secondaire. La Belgique ne possédait à cette époque aucune de ces grandes universités qui faisaient la renommée de la France, de l'Italie et de l'Angleterre. Les jeunes gens désireux d'étudier la théologie ou le droit devaient s'expatrier, se rendre à Oxford, à Bologne ou à Paris.

Il est possible et même vraisemblable que Ruysbroeck a connu à Cologne l'enseignement de Maître Eckhart et qu'il fut initié, à Cologne également, aux méthodes scolastiques d'Albert le Grand. Les biographes, toutefois, sont muets à ce sujet.

Mais jusqu'à quel point faut-il accorder crédit à leurs assertions? A en croire Pomerius et Surius, Ruysbroeck ne manifesta aucune disposition pour les études; son cœur valait mieux que sa tête. C'est à peine, dit Pomerius, s'il connut les rudiments de la grammaire [2]. Il faut chercher, ajoute-t-il encore dans un enseignement surnaturel la

1. Cf. sur l'origine de cette classification, HAURÉAU, *La Philosophie scolastique*, Paris, 1850, t. I, pp. 19 ss. Elle remonte probablement à Platon et à Aristote. Philon l'a connue ainsi que saint Augustin. Mais le véritable théoricien de cette classification paraît être Martianus Capella dans son *Satyricon, sive de Nuptiis inter Philologiam et Mercurium et de Septem artibus liberalibus.*

2. *De origine...*, lib. I, cap. X.



source de sa science merveilleuse : *non plane acquisita per suam industriam litterali scientia sed potius revelatione divina* [1]. Plus loin cependant, Pomerius semble rectifier son jugement. Il nous montre Ruysbroeck cherchant dans l'instruction une règle de vie et non la réalisation d'une vaine ambition [2]. D'un mot, il note même ses progrès : *proficiens coram Deo et hominibus.*

Ce petit mot, il importe de le retenir, car il constitue à lui seul le point d'appui de l'histoire. Et il n'est pas difficile de discerner les raisons de la légende.

C'est d'abord la tradition des hagiographes de faire de leurs héros de purs théodidactes [3]. Ensuite, une telle représentation des choses élève les écrits des saints au-dessus de toute critique humaine. N'oublions pas que les œuvres de Ruysbroeck furent de bonne heure suspectes de panthéisme. Quelle meilleure réponse donner aux accusateurs que de montrer Ruysbroeck pauvre de connaissances, ne recevant ses lumières que d'En Haut? Le bon Surius lui-même laisse entrevoir au milieu de son pieux émerveillement que Ruysbroeck non seulement surpassait en science les dialecticiens et les philosophes, mais encore que parmi les purs théologiens peu étaient capables de comprendre ses ouvrages [4]. Surius a raison ici contre Pomerius. Notre étude de la pensée de Ruysbroeck démontrera non seulement la puissante originalité du penseur, mais les multiples influences philosophiques qui se sont exercées sur lui. Nous verrons qu'il s'est assimilé la psychologie et les sciences physiques

1. *Ibid.*, lib. I, cap. X. Cette légende a été reprise sans contrôle par tous les biographes. « Il était ignorant, dit Denys de Chartreux, à peine connaissait-il les éléments du latin *(Serm. I de conf. non pont.)*. Ailleurs encore : « il était sans lettres, et sans éducation *(illiteratus et idiota)* mais à la manière des grands apôtres Pierre et Jean... parce que son seul maître fut l'Esprit saint (*Tract. de donis Spir. Sanct.*, II, a. 13). TRITHEM l'appelle « *vir devotus sed parum literatus* » (*de Script. eccles.*, n. 672, édit. Fabric., p. 156); VALÈRE ANDRÉ : « *vir divinae contemplationi addictissimus et sanctitatis majoris quam doctrinae* » (*Bibl. Belg.*, Lovanii, 1643, p. 555. On s'étonne de voir des hommes comme Altmeyer, Schmidt, Jundt, Bonet-Maury, J. Fabre accueillir sans contrôle ce jugement.

2. *More beati Benedicti magis divinam sapientiam vita et moribus quam humanam scientiam vacantem honoribus adamavit.* (Lib. II, cap. II.)

3. Cf. THOMAS DE CELANO sur saint François (II Vita, 3, 45) : *quamvis homo iste beatus nullis fuerit scientiae studiis innutritus.*

4. *Vita Rusbrochii*, cap. I.

de son temps, qu'il a emprunté aux grands scolastiques leur méthode et le cadre même où ils enfermaient leurs spéculations. Il connaît saint Augustin et saint Bernard, Scot Erigène et Albert le Grand, et bien d'autres. L'affinité très étroite que sa doctrine présente avec le système de Maître Eckhart ne saurait s'expliquer sans une singulière ouverture d'esprit.

Gerson, le chancelier de l'Université de Paris, ne s'y trompa nullement. Dans l'acte d'accusation qu'il dressa contre les idées panthéistes de Ruysbroeck, il déclare : « on a dit que c'était un homme peu instruit et sans lettres qui a composé cet écrit (le 3e livre des *Noces*), et conséquemment on a voulu y voir l'inspiration du Saint-Esprit; mais le livre trahit plutôt une érudition toute humaine qu'une inspiration divine... et le style en est très travaillé. Du reste, pour traiter un pareil sujet, il ne suffit pas d'être un homme pieux, il faut être un savant » [1].

Lefevre d'Étaples, lui aussi, dans l'introduction qui précède l'édition de la traduction latine des *Noces*, relève, chez Ruysbroeck, sa profonde connaissance de la nature, de l'astronomie, de la théologie et de la médecine [2].

Nous tenons donc pour historiquement certain que le jeune Ruysbroeck s'assimila rapidement et brillamment le savoir de son temps. Mais il éprouva également bientôt la vanité de toute la logomachie d'école *(logicorum fallacias... philosophorum vanas industrias)*. Aussi renonça-t-il, ses classes terminées, aux stériles disputes de mots pour s'adonner uniquement à la théologie, « cette divine sagesse » *quae vitam ac mores pie componere docet.*

Si nous acceptons les données de Pomerius, Ruysbroeck devait avoir à ce moment seize ou dix-sept ans (1307-1308). Le silence se referme alors sur lui. Nous ne savons rien de ce temps de préparation intense et de méditation où l'homme se conquiert par lui-même une vérité qui puisse le soutenir. On a le sentiment, à lire Pomerius, qu'une large découpure a été faite ici dans le récit de la vie de notre héros. Accompagna-t-il une de ces troupes d'étudiants qui, à l'automne, se rendaient en chantant à l'une ou l'autre des

1. *Epistola... ad fr. Bartholomaeum*, in *Gersonii opera*, I, p. 59.
2. RENAUDET, *op. cit.*, p. 622.



célèbres universités européennes? L'histoire ne dispose d'aucun élément pour répondre à la question. Il n'en demeure pas moins presque certain que le jeune clerc poussa assez loin ses études et qu'il eut d'autres maîtres que les simples personnages qu'il pouvait rencontrer chez son oncle, le chanoine Hinckaert. Il se plongea alors probablement dans la lecture des grandes mystiques dont on retrouve la manifeste influence dans ses écrits : Denys l'Aréopagite, saint Augustin, Grégoire le Grand, saint Bernard, et les célèbres Victorins : Hugues, Richard et saint Bonaventure.

## IV.

Entre-temps, la mère du jeune étudiant vint habiter Bruxelles. La réputation du jeune homme studieux et pieux était rapidement parvenue au village, rendant l'absence de ce fils d'élite plus dure encore au cœur maternel.

La bonne paysanne partit donc pour Bruxelles, après avoir vendu ses quelques biens. Mais son désir se heurta aux règles ecclésiastiques qui interdisaient à une femme de demeurer sous le même toit qu'un prêtre : elle dut renoncer à habiter avec son fils dans la maison du chanoine Hinckaert. Elle se retira donc dans un béguinage.

*Cum ejus non posset gaudere optato contubernio, statim accessit ad beghuinagium* [1]. Cette phrase est toute imprégnée de mélancolie. C'est la destinée des mères de perdre à plusieurs reprises leur enfant. Mais personne ne sait comme la mère se contenter des miettes du bonheur. Privée de la douce intimité quotidienne, la bonne femme s'estima encore heureuse de ne pas être éloignée de son fils. Ruysbroeck vint souvent au béguinage rendre visite à sa vieille mère. Et celle-ci, dans le secret de son cœur, s'émerveillait des faveurs spéciales que le ciel prodiguait à l'enfant de sa chair. Sans doute devait-elle être pleine de respect pour ce jeune clerc, qui était son enfant toujours, mais dont elle faisait le sacrifice à Dieu. Et, par un de ces prodiges de l'amour, elle parvint à muer en douceur son amertume première : *materna plus viscera confortabat*, dit le biographe,

. POMERIUS, lib. II, cap. II.

*quam si ejus carnali praesentia ad votum fuisset quotidie frequentata.*

Il ne faut pas négliger la part de cette tendresse féminine, la plus pure et la plus désintéressée de toutes, dans la formation de Ruysbroeck. Les saints, en renonçant à l'amour, renoncent surtout aux tumultes du cœur et aux tristesses de la chair. Mais par la mère ils restent en communion avec la pauvre et douloureuse humanité, à qui il faut toujours la douceur d'un baiser. Ne nous étonnons pas de la place qu'occupe dans les biographies des saints le visage maternel : sainte Monique, Pica, mère de saint François, Mme de Boisy, mère de saint François de Sales, vivront dans la mémoire des hommes autant que leur fils.

Pourquoi faut-il qu'on ne mesure vraiment tout le trésor de l'amour maternel que lorsque ce trésor nous est ravi? Lorsque la vieille béguine mourut, quelques années après son installation à Bruxelles, Ruysbroeck connut sa première et sa plus grande douleur. Notre biographe, qui ne raconte que les traits essentiels de la vie de son héros, tient à nous dire que le jeune orphelin ne passa pas un jour sans élever son esprit vers cette mémoire chérie : *ejus quotidie filialem habens in corde memoriam.* Ne pouvant plus lui rendre un de ces mille services par lesquels l'homme croit acquitter les dettes de l'enfant, il recommandait maintenant sa mère aux soins de la Pitié divine. Le fils et la mère échangeaient ainsi de mystérieuses visites dans le royaume spirituel. Car il ne peut être que ceux qui se sont fidèlement aimés ici-bas ne soient plus rien l'un pour l'autre quand la mort les a séparés. Les morts que l'on aime sont éternellement vivants.

Ruysbroeck, qui peut-être se complaisait dans la méditation et les études, avait retardé au delà des limites habituelles son ordination sacerdotale. Il ne douta pas d'entendre sa mère dans la voix intérieure qui lui reprochait ses atermoiements : *o mi fili dilectissime, quam longa adhuc mora temporis superest quousque efficiaris presbyter*[1] *!* L'image de la bien-aimée disparue lui apparaissait également dans ses rêves, le stimulant et l'encourageant.

1. Pomerius, lib. II, cap. III.



Depuis quelque temps déjà, il aidait son oncle pour les offices de la collégiale. C'est du moins ainsi qu'il faut entendre cette indication de Pomerius : *quem tam pro generis affinitate quam vitae et morum probitate... effectum vicarium ejusdem ecclesiae sanctae Gudilae*[1]. Après avoir rempli ce rôle subalterne quelques années, Ruysbroeck fut ordonné prêtre en 1317. Il avait vingt-quatre ans.

Ruysbroeck ne reçut jamais d'autre dignité ecclésiastique que celle de chapelain. En cette qualité, il fut placé sous la direction de son oncle, Jean Hinckaert, *canonicus minor*, qui en 1328 fut élevé au canonicat majeur de la quatrième prébende de Sainte-Gudule[2].

Le lendemain de son ordination le nouveau chapelain célébra la messe pour la première fois.

Au moment où ses mains élevèrent le calice une joie surnaturelle l'inonda. Il comprit que la paix de sa mère, à ce moment, était complète.

Plus tard, matérialisant ces impressions tout intérieures, il raconta souvent aux frères de Groenendael que le jour de sa première messe, sa mère vint le visiter : *personaliter completo officio ipsum visitans.* Son visage rayonnait de joie et de reconnaissance. Et cette vision exprimait clairement que « par la vertu du divin sacrifice qu'il venait d'offrir, Dieu avait délivré sa mère du purgatoire »[3].

Ainsi, au seuil de l'activité nouvelle qu'il allait entreprendre, Ruysbroeck trouvait le même sourire et la même tendresse qui avaient veillé sur ses pas trébuchants d'enfant.

1. Pomerius, lib. I, cap. X.

2. Nous savons par Miraeus et Foppens (*Opera diplom.* t.I, pp. 57; 200) qu'il y avait deux chapitres à Sainte-Gudule : un chapitre de douze chanoines *majores*, fondé en 1047 par Lambert, comte de Louvain et de Brabant, un second chapitre de dix chanoines *minores*, fondé par le duc Henri I en 1226. Cf. Van Mierlo, *op. cit.*, p. 260.

3. Pomerius, lib. II, cap. III. Peut-être Ruysbroeck songeait-il à ce touchant épisode de sa vie intérieure en écrivant le chapitre XLIII du second livre des *Noces spirituelles* sur la prière exaucée.

## CHAPITRE VI

### Bloemardinne.

### I.

Ruysbroeck continuait sans doute à demeurer chez son oncle, le chanoine Hinckaert, lorsque la vie de celui-ci fut brusquement transformée.

Le chanoine, homme pieux et largement doté des biens de ce monde, remplissait probablement avec conscience les devoirs de sa charge, mais sans cette consécration absolue du cœur et de la pensée qui seule fait les hommes de Dieu. C'est certainement de son âme divisée que sortit la voix qu'il entendit un jour : « Va vite à l'église; tu entendras là un prédicateur dont la parole te pressera vivement et te dirigera dans la voie du salut. » Hinckaert obéit à cette voix intérieure. Il vit, en effet, dans la chaire de Sainte-Gudule, un prêtre missionnaire connu pour sa difficulté d'élocution. Mais voici qu'apercevant Hinckaert l'orateur se sentit embrasé d'un tel feu que jamais il ne parla comme ce jour-là. Surpris lui-même par ce prodige, il termina son sermon par ces mots : « Je crois que cette exubérance de parole dont vous avez été témoins m'a été donnée à cause de l'un d'entre vous afin qu'il s'amende et se tourne vers le bien. » Et, touché, Hinckaert de se dire à part lui : « Tu as dit vrai. C'est la grâce de Dieu qui m'a appelé ici, et c'est elle qui t'a inspiré ces accents, afin que je me détourne des vanités du siècle et que j'assure mon salut en changeant ma manière de vivre [1]. »

A partir de ce jour, le chanoine s'appliqua à se dépouiller du vieil homme. Et tel fut le changement en lui, que cette conversion devint bientôt, dans le chapitre, un germe puissant de sanctification. Un certain nombre de clercs et

1. POMERIUS, lib. I, cap. VIII.



de chanoines, les uns par amour-propre, les autres par esprit de pénitence, se tournèrent également vers le seul service de Dieu. Mais de tous ceux-là, celui qui subit le plus fortement la contagion de l'exemple fut un certain Franco de Coudenberg *(de Frigidomonte), famosus clericus, magister in artibus et ejusdem ecclesiae minor canonicus, dives proprio patrimonio, magnaeque reputationis et famae in populo* [1].

Le nécrologe de Groenendael, qui enregistre sa mort *ad diem V Idus Julii anno Domini, MCCCLXXXVI*, confirme le jugement de Pomerius. Telle était l'influence de Coudenberg, est-il dit, que l'évêque de Cambrai, ni le duc de Brabant, ni la ville de Bruxelles n'entreprenaient rien sans avoir au préalable pris conseil de lui. Sa garantie morale assurait à elle seule l'exécution des testaments.

Le désir commun de perfectionnement lia si fortement Hinckaert et Coudenberg qu'ils s'installèrent ensemble sous le même toit et distribuèrent leurs biens aux pauvres, ne conservant pour eux que le nécessaire [2]. Avec Ruysbroeck les deux chanoines formaient une véritable association mystique *(perfecto ternario)* où la vocation du jeune prêtre se développa singulièrement.

Ce que fut ce foyer de vie spirituelle, nous pouvons aisément le déduire des quelques traits naïfs que le biographe nous a conservés : une maison bâtie sur l'amour et la foi, enveloppée d'une atmosphère d'humilité et de renoncement; au vrai, un laboratoire de sainteté.

Les serviteurs eux-mêmes participaient à cet esprit général de dévotion. Pomerius a dessiné avec complaisance le portrait d'une vieille domestique qui, par mortification, portait, hiver comme été, une robe de légère futaine. Quand la bise était trop glaciale, elle se faisait un cilice de foin tressé ou de toute autre matière importune à la peau *(corporis afflictiva)*. Tant de piété ne laissait pas d'exaspérer l'éternel ennemi du genre humain. Il la tourmentait de toute manière, surtout par des visions terribles ou répugnantes, sans réussir à détourner l'humble *ancilla*,

1. POMERIUS, lib. I, cap. IX.
2. *Quidquid ultra sobrium victum et vestitum eis supererat liberaliter pauperibus erogarunt.* POMERIUS, lib. I, cap. IX.

*confidens in Domino qui non derelinquit sperantes in se* [1].

Tel était le milieu où Ruysbroeck fit de décisives expériences. Il entrevit en la personne de ses commensaux toute la beauté, la simplicité, l'héroïsme de la vie religieuse. La chair ne comptait pour rien, et, dans l'asservissement de la nature inférieure, l'esprit se développait en magnifiques floraisons. Dieu lui parlait non dans la solitude du désert mais par la voix de ses amis. Et sans doute, par leurs soins attentifs, furent évités au débutant de la vie mystique ces tâtonnements, ces retours et souvent ces chutes dont se sont lamentés la plupart des grands saints.

« Il cherchait, nous dit Surius [2], à ressembler au Christ par son humilité; ce souci, il l'étendait jusqu'à son maintien modeste et réservé et à son vêtement, dont il se préoccupait si peu qu'il paraissait à tous un miséreux digne de mépris. »

Mais Ruysbroeck ne se livra pas exclusivement aux douceurs de la contemplation solitaire et il sut établir un juste équilibre entre la paix de la cellule et les affaires du dehors *(forinsecas occupationes)*.

Tout en se retrempant quotidiennement aux sources de la vie mystique, il se mêla activement au mouvement du siècle. Ses livres, qui témoignent d'une psychologie peu commune, prouvent qu'il participa à la bataille des idées et des hommes plus que son biographe ne veut le dire. La renommée ne va guère chercher les hommes chez eux. Il faut qu'ils aillent à sa rencontre. Il apparaît, d'ailleurs, à divers épisodes, que le jeune prêtre fut bientôt connu de la foule.

Un jour, dit-on, qu'il marchait dans les rues de Bruxelles, absorbé dans ses pensées, quelques passants le reconnurent et furent frappés de la simplicité de ses manières et de ses vêtements. « Oh ! que je voudrais être aussi saint que ce prêtre qui passe ! » s'écria l'un d'entre eux. « Pour moi, reprit son compagnon, pour tout l'or du monde, je ne le voudrais pas; quel plaisir peut-on encore goûter dans un pareil état? » Et le saint qui, par hasard, avait entendu ces paroles, de se dire : « Oh ! que vous connaissez peu la douceur que ressentent ceux qui ont goûté l'esprit de Dieu [3] ! »

1. POMERIUS, lib. I, cap. XI, XII.
2. *Vita Rusbrochii*, cap. III.
3. POMERIUS, lib. II, cap. IV; SURIUS, cap. III.



L'âme en effet sculpte le visage, et la vie intérieure rayonne au-dehors comme la clarté d'une veilleuse à travers la porcelaine translucide. On ne trompe pas longtemps les hommes sur sa vraie personnalité; le timbre de la voix, le rythme de la démarche, l'assurance du regard disent ce que ne disent pas les paroles. Gérard Naghel a témoigné lui aussi de cette extraordinaire impression faite par le chapelain de Sainte-Gudule : « Que de choses édifiantes il y aurait à écrire de lui; il faudrait parler de son visage serein et joyeux, de sa parole humble et bienveillante, de son maintien extérieur empreint de spiritualité et de sa manière d'être vraiment religieuse, dans son vêtement comme dans tous ses actes [1]. »

## II.

L'époque, nous l'avons vu, était singulièrement troublée. Mouvements sociaux, répressions sanglantes, effervescences religieuses mettaient la ville de Bruxelles en perpétuel émoi. La révolte des artisans, brutalement jugulée en 1306, avait laissé au cœur des vaincus une haine tenace, profitant de toutes les occasions pour se manifester.

Des flots de beghards déferlaient continuellement d'Allemagne en Belgique, véhiculant les germes de l'hérésie panthéiste. Le peuple prenait violemment parti pour ces pieux chemineaux qui lui apparaissaient comme les véritables représentants de l'esprit évangélique.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir ressurgir, avec une vitalité nouvelle, les systèmes subversifs, que l'on peut rattacher tout d'abord à Marguerite Porrette dont les idées continuaient à cheminer dans l'ombre. L'hérésie, généralement contenue dans les esprits, prend périodiquement une expression renforcée, véritables explosions signalées en 1307, 1316, puis entre 1330 et 1335. C'est à cette dernière manifestation que Pomerius fait allusion au chapitre V de sa biographie : *quomodo occultam haeresim et ejus fautricem dictam vulgariter Bloemardinne in oppido Bruxellensi famosam confutavit* (Ruusbroec).

1. *Prologue*, in DE VREESE, *Bijdragen*, p. 12.

La notice de Pomerius est le seul document que nous possédions sur la prophétesse [1]. Est-il possible d'éclaircir le mystère qui enveloppe sa personnalité?

Voyons d'abord ce que dit Pomerius.

Il y avait à Bruxelles, au temps où Ruysbroeck était prêtre séculier, une femme hérétique *(mulier quaedam perversi dogmatis)* qu'on appelait communément Bloemardinne [2]. La réputation de cette femme était telle qu'on disait couramment que deux séraphins l'accompagnaient lorsqu'elle se présentait à l'autel pour y recevoir la communion. Elle avait écrit de nombreux écrits *de spiritu libertatis*, dans lesquels elle célébrait l'amour séraphique *(nefandissimo amore venereo quem et seraphicum appellabat)*. Sa doctrine lui avait attiré de nombreux disciples. Pour enseigner ou pour écrire, elle s'asseyait sur un siège d'argent. Ce siège fut offert, dit-on, après sa mort, comme une relique vénérable, à la duchesse de Brabant. Lorsque la nouvelle de sa mort se répandit, une foule de boiteux s'approchèrent de son lit, pensant trouver la guérison dans l'attouchement de son cadavre. « J'affirme, ajoute Pomerius, pour l'avoir expérimenté personnellement, que les écrits de Bloemardinne, funestes au plus haut degré, ont une telle apparence de vérité et de piété, que personne ne peut y voir une semence d'hérésie à moins qu'il ne reçoive un secours ou un don particulier de Celui qui enseigne toute vérité. »

1. Ce qu'en disent les écrivains postérieurs dérive directement de POMERIUS : MASTELINUS, *Necrologium*, cap. VI; SURIUS, *Vita Rusbrochii;* LATOMUS et HOYBERGIUS, *Corsendonca*, p. 87; A. HEYLEN, *Historische verhandelinge nopende de ketterye der Bloemardinne* (1791); HENNE et WAUTERS, *Hist. de la ville de Bruxelles*, t. I, p. 87; E. VAN EVEN, *Bloemardinne, eene vlaemsche hervormster uit de* XIVe *eeuw*, in *De Katholiek*, t. XXX, pp. 287 ss.; ID., *Bloemardinne, de Brusselsche ketterin*, in *Mémoires* de la *Koninklijke Vlaamsche Academie*, 1894; VAN DER ELST, *Les mystagogues de Bruxelles*, in *Revue trimestrielle*, t. XXIX, pp. 101 ss; LÉA, *Histoire de l'Inquisition*, t. II, pp. 451-452; BÖHRINGER, *op. cit.*, p. 447; AUGER, *Étude...*, p. 149; ID., *Dissertatio*, p. 104.

Pour vues nouvelles, v. P. FREDERICQ, *De geheimzinnige ketterin Bloemardinne (Zuster Hadewijck) en de sekte der Nuwe te Brussel in de* XIVe *eeuw*, Amsterdam, 1895; RUELENS, introd. aux *Œuvres de Zuster Hadewijch*, édit. Vercouillie, Gand, 1895; J. VAN MIERLO, *Dietsche Warande, op. cit.*, 1910; ID., *Dietsche Warande*, 1920-1922, *Uit de Geschiedenis van onze middeleeuwsche Letterkunde.*

2. MASTELINUS (*Necrologium*, cap. VI, p. 91) assigne à la propagande de Bloemardinne la date de 1305-1309. C'est évidemment une erreur; Ruysbroeck n'avait à ce moment-là que douze à seize ans.



Bloemardinne disparaît après 1335. Mais, selon deux témoignages précieux [1], sa doctrine surgit à nouveau au début du XVe siècle. Elle se donne cette fois le nom de secte des Hommes de l'Intelligence. Ses chefs furent Gilles le Chantre et Guillaume de Hildernissen. L'évêque de Cambrai, Pierre d'Ailly, délégua l'inquisiteur Hendrick Selle pour exterminer les sectaires. Pris dans une embuscade, l'inquisiteur n'échappa que par la fuite [2]. Le procès des Hommes de l'Intelligence fut instruit en 1411 par Pierre d'Ailly et se termina par l'abjuration de Guillaume, qui fut condamné à la détention perpétuelle dans un couvent.

Voilà, en résumé, tout ce que l'on sait sur Bloemardinne et son influence.

Qui est-elle, en réalité, cette mystérieuse prophétesse?

Doit-on l'indentifier avec Marie de Valenciennes, sur laquelle Gerson nous a laissé quelques renseignements [3] ? Relevant le danger de l'intimité spirituelle entre les sexes, Gerson dit : « Il faut éviter surtout Marie de Valenciennes, qui applique aux passions incendiaires de son âme ce qui se rapporte aux puissances divines; elle prétend que celui-là est libéré de toute observance qui atteint la perfection de l'amour divin... Cette femme a composé, avec une incroyable subtilité, un livre sur l'amour de Dieu. » L'identité de doctrine entre Bloemardinne et Marie de Valenciennes est en effet frappante. Mais la chronologie s'oppose à ce que nous assimilions les deux hérétiques. Gerson parle de

1. MASTELINUS (*Necrologium*, cap. VI) : *quae haeresis cum iterum circa annum D. millesimum quadringentesimum decimum in eadem civitate repullularet, requisiti sunt canonici regulares Vallis Viridis ab illustrissimo Domino Camarecensi Episcopo et per totam dioecesim adversus hujusmodi pravitatem haereticam praedicarent et ejus detestandos articulos coram cunctis Christi fidelibus denudarent.*

Latomus et Hoybergius (*Corsendonca*, p. 84) : ... *Henricus Sellius... constitutus est Bruxellis inquisitor haereticae pravitatis pro extirpandis reliquiis nefandae illius haeresis quam Bruxellis tempore Joannis Ruysbrochij seminasse quandam feminam, cui nomen Blommardina, scribit noster Merhout.*

2. MOSHEIM, *De Beghardis...*, p. 307.

3. *De distinctione verarum visionum a falsis*, sign. V, in *Opera* t. I, 1, p. 155. *De consolatione theolog.*, lib. IV, cap. III; *de mystica theol.*, pars I, consid. VIII. C'est l'avis de Schmidt, art. *Ruysbroeck*, in *Realencyclop. f. protest. Theol.* et de JUNDT, *Le Panthéisme populaire*, pp. 101, 103.

Marie comme d'une contemporaine; or, le chancelier de Paris n'a guère écrit avant 1390.

Deux historiens belges, MM. Ruelens et P. Fredericq, ont cru reconnaître en Bloemardinne la poétesse sœur Hadewijck, que l'on considère généralement comme une religieuse du XIII^e siècle [1].

La poétesse se nomme elle-même Hadewijck, Haywigis, Haywige ou Haduw. Or les archives des hospices bruxellois mentionnent entre les années 1305-1335 une *Domicella Heilwigis dicta Blommardinne*, fille de *Wilhelmus, dictus Bloemart* [2]. Cependant l'assonance nominale entre Haywigis et Heilwigis n'eût pas été à elle seule un argument suffisant pour emporter la conviction. Et ce qui détermine Ruelens et Fredericq à identifier la poétesse et l'hérétique c'est la doctrine même de sœur Hadewijck, dont l'orthodoxie avait jusque-là paru inattaquable. Son thème unique, qu'elle traite avec une maîtrise poétique hors de pair, est la célébration de l'amour divin auquel elle convie ses coreligionnaires. Sans aller jusqu'aux débordements dont les beghards et les frères du Libre-Esprit sont accusés, cet amour ne laisse pas d'avoir une corrélation étroite avec l'amour physique; et l'expression seule de sœur Hadewijck est d'un réalisme pour le moins osé [3]. Elle décrit complaisamment ses visions, toujours accompagnées de souffrances physiques, de perte de conscience. Elle appelle les siens ses amis ou *les nouveaux (die nuwe)* par opposition aux non-initiés, les étrangers *(vremde)* ou les anciens *(die oude)*. Elle déclare que l'amour remplace tous les services de l'Église [4]; qu'elle accomplit des miracles et a reçu le don de prophétie [5]; qu'elle a ressuscité des morts [6]; qu'elle a vu le Christ lui-même descendre de l'autel pour lui donner la communion de sa propre main [7].

1. Ses œuvres ont été éditées dans la collection de la Maatschappij der Vlaamsche Bibliophilen, les poésies *(ritmata)* par HEEREMANS et LEDEGANCK, 1875; la prose *(epistolae, visiones)* par J. VERCOUILLIE, 1895.
2. P. FREDERICQ, *op. cit.*, p. 4.
3. Cf. ce qu'elle dit du baiser dans ses *Twee-vormich tractaetken*, in *Opera*, t. II, pp. 190-193.
4. I, *Gedichten*, p. 209.
5. II, *Proza*, p. 179.
6. *Ibid.*, pp. 178, 195.
7. *Ibid.*, p. 156.



L'affinité de ces passages avec ce que nous savons de la doctrine de Bloemardinne ne nous paraît pas telle qu'elle nous force à nous ranger aux côtés de Ruelens et de Fredericq. Nous ferons de plus contre l'argumentation des deux savants historiens plusieurs objections.

Tout d'abord, sœur Hadewijck réitère dans toutes ses œuvres l'expression de sa soumission à l'Église. Elle déclare explicitement que l'Amour doit être servi

*met woorden en werken*
*ende metter wet der Heileger Kerke* [1].

D'après ses propres renseignements ses partisans auraient été fort peu nombreux : dans le duché de Brabant, leur total s'élève à quarante-trois hommes, six jeunes filles, six veuves [2].

Mais surtout, on peut tirer de l'œuvre de Hadewijck un argument chronologique qui ne nous permet pas de dépasser le XIII^e siècle. Dans la 14^e vision [3], Hadewijck donne la liste des parfaits qui ont atteint le véritable amour : *dit sijn die volmaecte, ghecleedt ghelijc Minnen, die Hadewich sach, elc met sinen seraphinnen.*

Parmi les morts elle nomme *saint* Bernard, dont la canonisation date de 1174, et elle termine la liste des parfaits décédés par « une béguine que *maître Robert* fit périr à cause de son amour parfait ». Il s'agit indubitablement ici du dominicain Robert, surnommé le Bougre, ancien patarin, inquisiteur général qui entra en charge en 1233 et couvrit le Cambrésis et la Flandre de bûchers. Immédiatement après la mention de la malheureuse victime de Robert le Bougre, Hadewijck passe aux parfaits *vivants*. Nous savons d'autre part qu'au moment où Thomas de Cantimpré termina ses *Abeilles mystiques* (1262) Hadewijck était encore de ce monde [4].

Voici enfin un dernier argument qui nous paraît avoir quelque valeur : Les écrits de sœur Hadewijck sont certainement entrés dans les sources de la pensée de Ruys-

1. I, *Gedichten*, p. 190. Cf. également p. 72 : *Wat ons orcondet de Heileghe Kerke, — hare meere, hare minderen, hare papen, hare klerke, — dat Minne es van den hoochste werken, — ende edelst bi naturen.*
2. II, *Proza*, pp. 180-188.
3. *Ibid.* pp. 183 ss.
4. VAN MIERLO, *Dietsche Warande...*, 1920-1922, p. 84.

broeck [1]. Si sœur Hadewijck ne fait qu'une avec Bloemardinne, peut-on admettre que Ruysbroeck se soit inspiré de celle dont il fut un vigoureux adversaire? Poser la question, c'est la résoudre.

Mais ne pourrait-on pas identifier l'hérétique avec la *Domicella Heilwigis dicta Bloemardinne*, mentionnée par les archives des hospices de Bruxelles? Van Mierlo est tenté de le faire, poussé à la fois par des raisons d'ordre chronologique et par des résultats de critique interne [2]. D'après les actes officiels, cette *domicella* était fort riche, ce qui s'accorde assez bien avec ce que Pomerius raconte du siège d'argent dont elle se servait. La considération dont Bloemardinne était entourée *(tantae famae et opinionis)* peut s'entendre aussi bien du prestige de la fortune. Nous savons que Heilwigis acheta à Bruxelles de nombreux immeubles entre 1305 et 1306 [3]. Elle prêta de l'argent à de nombreux ecclésiastiques, dont des chanoines de Sainte-Gudule. Les actes d'archive mentionnent même le cas d'un certain messire Corneille Nieneve, prêtre, à qui Heilwigis aurait promis une somme de cent livres de Flandre. N'ayant pas tenu sa promesse, elle signa une reconnaissance de cette somme en présence de plusieurs témoins, dont Jean Hinckaert, le 6 juillet 1335. Elle mourut la même année, et, pour acquitter la dette, il fut procédé en 1336 à une vente d'une partie de ses biens [4].

Il nous paraît difficile de voir dans ces rencontres plus que des présomptions. Pour nous, le mystère de la personnalité de Bloemardinne demeure entier. Et il faut nous résigner à nous contenter du seul texte de Pomerius. Ce texte est d'ailleurs suffisamment explicite pour nous permettre de reconnaître dans la doctrine de Bloemardinne une dérivation de la secte du Libre-Esprit. Ruysbroeck, du reste, ne cite jamais le nom de Bloemardinne tandis qu'il mentionne en propres termes et à plusieurs reprises la *liberté d'esprit (vriheit des geestes)*.

1. Van Mierlo, *Dietsche Warande...*, 1920-1922, p. 103.
2. Id., *ibid.*, 1910, pp. 265 ss.
3. Ruelens, *op. cit.*, pp. xl ss.
4. Van Mierlo, *Dietsche Warande...*, 1910, p. 268; P. Fredericq, *Corpus...*, p. 187.



## III.

A Bruxelles Ruysbroeck se trouvait au centre de l'effervescence spirituelle qui se manifesta en Belgique durant tout le XIVe siècle. Il fut, jeune encore, le témoin des troubles religieux provoqués, dans la seconde moitié du règne de Jean II (1294-1312), par l'infiltration chez les masses des idées panthéistes, et par l'opposition de plus en plus ouverte des Béghards, Lollards et Béguines aux autorités ecclésiastiques.

Cette effervescence se manifestait généralement par de graves sévices contre les Juifs, que le peuple considérait comme les responsables de toutes ses misères. En 1308, la ruée antisémite fut si violente que le duc dut prêter asile en son château de Genappe aux malheureux qui avaient échappé au massacre [1]. Ces violences se renouvelèrent en 1315, à l'occasion de la cherté de la vie qui suivit une terrible épizootie.

Ces événements, où la brutalité humaine se donnait libre cours, firent, on n'en peut douter, une forte impression sur Ruysbroeck. Il entrevit immédiatement le rapport qui existait entre ces troubles et l'esprit d'individualisme religieux qu'aucun frein ne contenait. Aussi lorsqu'il vit Bloemardinne faire de nombreux prosélytes *(multos haberet aemulos)*, Ruysbroeck se dressa énergiquement contre l'hérésie *(illico perversae doctrinae opposuit)*. Il combattit Bloemardinne et démasqua ses libelles *(scripta fucata et haeretica... denudavit)* sans s'inquiéter, ajoute le biographe, des nombreux ennemis que lui suscita son opposition. Il est probable que cette polémique fut ardente et passionnément suivie de part et d'autre. Ruysbroeck fut chansonné et ridiculisé dans les rues de Bruxelles [2]. Malheureusement, les documents de cette controverse ont complètement disparu, tant les pamphlets de Bloemardinne que les réfutations de Ruysbroeck. Cela a fait supposer que Ruysbroeck aurait détruit les uns comme les autres [3]. Mais les éléments de ses réponses ont passé entièrement dans ses ouvrages de polémique. C'est là que nous pouvons trouver le tableau exact de ces joutes où l'esprit de la tradition et de la disci-

1. Henne et Wauters, *op. cit.*, t. I, p. 86.
2. Snellaert, *Mémoire sur la poésie flamande.*
3. Van Even, *Bloemardinne*, in *De Katholiek*, t. XXX, p. 287.

pline se mesurait avec l'individualisme et l'anarchie morale.

Le succès de Bloemardinne et des sectateurs du Libre-Esprit tenait moins aux idées propagées qu'au fait que ces idées étaient présentées en langue commune. Il était donc nécessaire, pour combattre victorieusement les doctrines subversives, de mettre à la portée du peuple les enseignements de la vraie mystique sans s'attarder à une réfutation toute négative. Tel est le caractère des premiers ouvrages de Ruysbroeck. Sa polémique est essentiellement positive : il compte sur l'attraction du vrai pour convertir les masses, et c'est dans ce but qu'il écrit le *Livre du Royaume des Amants* [1].

Cet ouvrage, composé selon la méthode des grands scolastiques, saint Thomas et saint Bonaventure, montre que Ruysbroeck est déjà maître de sa langue et de ses procédés d'exposition. L'écrivain choisit dans les livres saints un texte dont les mots lui fournissent les grandes divisions de son développement. Ce procédé, évidemment, est forcément subjectif. La situation historique du texte, le sens réel des mots, l'exégèse sont le plus souvent sacrifiés. Mais au point de vue pédagogique, cette division arbitraire aidait singulièrement la mémoire en enchaînant les diverses parties du livre entre elles et en les ramenant toutes à l'idée centrale constamment rappelée par le texte. En outre, pour faciliter encore la mémorisation, Ruysbroeck ramasse, à la fin des grandes divisions, les principaux enseignements sous une forme rythmée, qui traite d'abord de l'idéal positif à se proposer, ensuite des obstacles et des erreurs à éviter.

En voici un exemple :

« Si l'on veut posséder le don divin de science avec toute la discrétion qui en découle,

Il faut un esprit tranquille
Et qui sache malgré le tumulte
Se tenir en grande paix.
Puis porter toujours également
Accusation, malédiction et plaintes,
Et les bizarreries de chacun.
Juger toutes choses avec droiture, etc., etc.

1. DAVID, t.IV, pp.125-265 : *Dat boec vanden Rike der ghelieven ;* SURIUS, pp. 389-430 : *Liber insignis cujus titulus est Regnum Dei amantium.*



Mais voici naître des obstacles qui empêchent la possession parfaite du don de science :

Les grands désirs de vertu
Sans la discrétion convenable
Font obstacle à la vraie science.
Mêler l'inquiétude de cœur
A tous les actes de vertu,
C'est gêner le discernement...
S'estimer beaucoup soi-même
Et ne rien supporter chez autrui,
C'est ne savoir plus se connaître, etc... [1] »

Il ne sera pas inutile, à propos du *Royaume des Amants*, de voir de près comment Ruysbroeck décompose son texte pour lui emprunter les grandes divisions de son travail. Le texte est pris au livre de la Sapience, chap. X, v. 10 : *Justum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei.*

I. A l'occasion du mot *Dominus*, il explique la souveraineté de Dieu dans la création et dans l'incarnation. (Chap. I.)

II. *Deduxit :* c'est le retour de la créature, séparée de Dieu, par le moyen du Christ rédempteur et des sept sacrements. (Chap. II.)

III. *Justum :* à quels signes se reconnaît l'homme juste, et quelles sont ses prérogatives dans la vie active et dans la vie contemplative? (Chap. III.)

IV. *Vias rectas :* quelles sont les véritables voies que doit suivre l'homme juste pour retourner à Dieu? C'est toute la psychologie humaine selon la philosophie scolastique : la voie extérieure et sensible; la voie de la lumière naturelle avec les vertus et les facultés supérieures; enfin la voie

1. Chap. XIX. Le P. VAN MIERLO a le sentiment que les vers qui coupent l'œuvre de Ruysbroeck proviennent du premier copiste; mais il reconnaît qu'il ne peut appuyer son avis sur rien d'autre qu'une impression personnelle. Il ne peut croire qu'un maître écrivain comme Ruysbroeck ait pu composer des vers aussi médiocres. « Ce faiseur de bouts-rimés, dit-il, versifie plus mal qu'un collégien de douze ans. » *Dietsche Warande...*, 1901, p. 274.

surnaturelle, c'est-à-dire l'action du Saint-Esprit dans l'âme par ses sept dons. (Chap. IV-XXXVI.)

V. *Ostendit regnum Dei.* Ruysbroeck distingue cinq royaumes : le royaume sensible ou l'univers; le royaume naturel, c'est-à-dire l'univers entrevu à la lumière de la grâce; le royaume des Écritures; le royaume de la grâce; enfin le royaume qui est Dieu lui-même possédé par la contemplation superessentielle. (Chap. XXXVII-XLII.)

Le livre se présente d'un bout à l'autre comme une réfutation des faux mystiques, en particulier de Bloemardinne et des tenants du Libre-Esprit. Ruysbroeck entend combattre les rêveries dangereuses en indiquant les vraies voies par lesquelles on va à Dieu. Le *Royaume* est donc un véritable traité de mystique.

Cependant, Ruysbroeck ne fut pas entièrement satisfait de son ouvrage et il en réserva à plus tard la publication. C'est du moins ce que nous apprend le prologue de frère Gérard. Après avoir dit que le *Royaume* fut le premier traité de Ruysbroeck, Gérard raconte que certains passages de ce livre lui ont paru obscurs. « Je m'enhardis, rapporte-t-il, et avec quelques-uns de nos frères, nous nous adressâmes à Maître Jean, afin de nous faire éclairer par lui-même touchant quelques passages élevés que nous trouvions dans ses livres. Il y avait surtout dans son premier ouvrage, où il parle tout au long du don de conseil, beaucoup de choses qui nous arrêtaient. Nous le priâmes donc de bien vouloir venir vers nous. Dans sa grande bonté et malgré la gêne que cela devait lui causer, il fit à pied les cinq grandes lieues qui le séparaient de nous... Lorsque je lui parlai moi-même des passages auxquels nous nous achoppions... il nous répondit avec une grande bienveillance. Il nous dit qu'il ne savait pas que ce livre nous fût parvenu et que cela lui était déplaisant que cet ouvrage fût connu. Car c'était son premier livre. Or, c'était un prêtre, qui avait été le secrétaire de Maître Jean *(die her Jans notarius gheweest hadde)*, qui nous l'avait porté en secret pour que nous le pussions copier. Entendant cela, je lui proposai de lui rendre ce premier livre, le *Royaume des Amants*. Mais il me répondit qu'il écrirait un nouveau livre, explicatif celui-là, où il dirait toute sa pensée et indiquerait le sens



des mots suspects. C'est ce qu'il fit, et c'est le livre qui est le cinquième de cette liste, livre qui commence par ces mots : le prophète Samuel [1]. »

Mais Ruysbroeck n'avait pas attendu jusque-là pour reprendre le sujet du *Royaume* et lui donner une forme qui le satisfît plus.

Telle fut l'occasion de son grand ouvrage : *L'Ornement des Noces spirituelles* [2], composé vraisemblablement entre les années 1335-1340. Nous possédons, par Gérard, le témoignage de Ruysbroeck lui-même sur ce nouveau livre : il déclare à Gérard « qu'il le tenait pour sûr et bon » [3]. Comme le *Royaume*, c'est un traité de mystique pratique, mais composé suivant un plan nouveau et avec une méthode infiniment plus serrée. Le texte conducteur est ici une parole empruntée à la parabole des vierges sages et folles : *Ecce — sponsus venit — exite — obviam ei* (MATTH., XXV, 6). Ce texte, Ruysbroeck l'applique à la vie spirituelle telle que la subdivise le pseudo-Denys : la vie active ou commençante; la vie intime ou illuminative; la vie contemplative ou unitive. A chacune de ces étapes correspondent les quatre mouvements indiqués par le texte : *ecce*, c'est la vision, le principe indispensable de la vie spirituelle; *sponsus venit*, c'est l'objet de la vision, le Christ qui vient à la rencontre de l'âme humaine et provoque en elle des vertus nouvelles; *exite*, c'est la détermination de l'âme qui va à la rencontre de son fiancé; *obviam ei*, c'est l'union mystique, la consommation des noces spirituelles.

L'image des noces mystiques était un thème fréquent dans la littérature religieuse du moyen âge. Thomas de Cantimpré en fit, en 1246, le cadre de sa biographie de sainte Lutgarde de Tongres [4]. Mais nulle part le sujet n'a été présenté dans un ensemble aussi harmonieux et aussi complet comme dans le chef-d'œuvre de Ruysbroeck. Böhringer l'appelle avec raison *die Perle seiner Schriften, die kunstreichste mystische Schrift der germanischen Mystik,*

1. *Prologue* in *Bijdragen...*, pp. 12-14.
2. DAVID, t. VI, pp. 1-193 : *Die chierheit der gheesteleker brulocht ;* SURIUS, pp. 303-372 : *De ornatu spiritalium Nuptiarum libri tres.*
3. *Bijdragen...*, p. 15 : *seide hi dat hi dat hielde over seker ende goet.*
4. Dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, *ad diem 6 junii*, t. III, p. 234.

*ein wahrhaft architektonisches Gebäude* [1]. La symétrie des parties est soigneusement ménagée. L'écrivain commence généralement par énoncer les idées maîtresses qu'il se propose de développer. Ces idées, ensuite, il les presse, les retourne, les épuise jusqu'à ce qu'elles aient rendu tout ce dont elles sont capables, et cela dans les plus petits détails. Il ne passe jamais à une autre division sans résumer les constatations auxquelles il a abouti dans la division précédente, de telle sorte que le lecteur est constamment porté par l'enchaînement successif des idées, sans heurt et sans brisure. C'est véritablement, comme on l'a dit [2], une cathédrale aux larges et spacieux arceaux; pas un saint ne manque dans sa niche d'or, et la voix de Dieu se fait seule entendre sous l'immensité des voûtes.

En outre de ces deux grands traités, Ruysbroeck écrivit encore, pendant sa vie de prêtre séculier, plusieurs autres ouvrages.

Tout d'abord *La petite Pierre brillante* [3]. Le frère Gérard nous raconte que « Ruysbroeck s'entretenait un jour de la vie spirituelle avec un ermite. Au moment de se séparer, l'ermite le pria avec instance de mettre par écrit les questions qui avaient fait l'objet de leur entretien afin que lui comme les autres en puissent être améliorés. C'est en réponse à cette prière que Maître Jean composa ce livre, qui contient à lui seul assez d'enseignement pour conduire l'homme à la vie parfaite » [4].

Ce traité est rattaché par un lien intime aux *Noces spirituelles*, dont il reprend la doctrine. Mais la composition en est assez relâchée. Le développement est coupé par de fréquentes interrogations. Peut-être faut-il voir dans ces questions le rappel de la conversation que rapporte frère Gérard. Le titre est tiré d'un verset de l'*Apocalypse*, II, 17 : à celui qui vaincra je donnerai une pierre blanche.

Citons ensuite le *Livre des quatre Tentations* [5], visiblement

1. *Op. cit.*, p. 455.
2. Van Mierlo, *Dietsche Warande...*, 1910, p. 356.
3. David, t.VI, pp. 195-239 : *Dat hantvingherlijn oft vanden blickenden Steene ;* Surius, pp. 373-388 : *De calculo sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis.*
4. *Prologue*, in *Bijdragen...*, pp. 16-17.
5. David, t. IV, pp. 269-289 : *Dat boec vanden vier becoringhen ;* Surius, pp. 259-265, *Tractatulus utilissimus de quatuor subtilibus tentationibus.* Ce traité a été rangé parmi les sermons de Tauler : *des vridages voer vastelavent ;* Auger, *Étude...*, p. 199.



inspiré par les besoins du ministère pratique. Ruysbroeck met en garde les fidèles contre quatre erreurs qui paraissent avoir été fort répandues de son temps : la recherche du confort personnel, l'esprit pharisaïque, l'orgueil de l'intelligence et surtout le quiétisme des faux mystiques. « Certains pensent être parvenus au plus haut sommet de la vie contemplative, et méprisent tout exercice intérieur. S'ils avaient eu cependant un seul instant de véritable contemplation, ils auraient compris que les anges eux-mêmes et les saints travaillent éternellement dans l'amour et le désir, dans l'action de grâce et la louange, dans la volonté et le savoir. Oui, Dieu lui-même travaille toujours : sans labeur personne ne parviendrait à la béatitude. C'est de la négligence de tout cela que dérive la déviation de la liberté de l'esprit. »

Cet écrit n'apporte rien de nouveau. Les tentations contre lesquelles Ruysbroeck prévient ses lecteurs, il les avait déja signalées et étudiées plus longuement dans ses deux premiers ouvrages. On peut donc penser que cet opuscule est un travail de vulgarisation dans lequel notre auteur met à la portée des fidèles et des religieux la doctrine qu'il avait présentée déjà plus explicitement.

Voici enfin un petit écrit catéchétique à l'usage du peuple : le *Traité de la foi chrétienne* [1]. Si la foi chrétienne est le seul moyen pour l'âme de s'unir à Dieu, il importe de la bien connaître. Elle est contenue tout entière dans le symbole dit des Apôtres. Cet opuscule paraphrase tous les articles du symbole. Certaines de ses pages, par exemple celles qui traitent de la vie éternelle, sont de toute beauté. Le tableau des béatitudes célestes et des peines infernales est une véritable pièce d'anthologie.

Gérard de Groote avait ce petit traité en particulière dilection. Il l'appelle *ominologium aeternae sapientiae.* Dans une lettre, publiée par De Ram [2], il s'exprime ainsi :

1. David, t. III, pp. 239-260, *Vanden kerstenen ghelove ;* Surius, pp. 252-258, *De fide et judicio tractatulus.*
2. *Bull. de la Commission royale d'Histoire*, II, 3e série, pp. 106, 108. La même lettre, éditée par Kist et Royaards in *Archief voor kerkgeschiedenis*, t. VIII, p. 255, porte la mention expresse : *libellum Ruesbroecs de fide.*

*Rogo, gira oculum tuum ad me modicum et lege capitulum de arte moriendi quod habetur in Ominologio (Horologio) aeternae sapientiae... Lege libellum, rogo, Rusebroec, ubi proponuntur tibi a gloria infinita factorum poenaque et mala malorum. Adverte quae poena in videndo, in audiendo, in tangendo, in odorando et gustando malis exhibeatur.*

C'est ainsi que Ruysbroeck élargissait, par le livre, son champ d'influence : *multis in seculo per suae conversationis eminentiam potioris vitae fuisset speculum et exemplar* [1].

Mais il ne se laissa jamais totalement prendre par l'activité extérieure. Il revenait quotidiennement aux sources, interrogeait son Dieu dans le silence, se contentant de répéter ensuite ce que lui avait murmuré la voix mystérieuse.

Celle-ci devait bientôt le conduire sur les hauteurs où s'éteignent les rumeurs humaines.

1. POMERIUS, lib. II, cap. VI.

---

## CHAPITRE VII

### La Conversion.

Il n'est pas d'écrivain si désintéressé qu'il ne transparaisse quelque chose de son âme à travers son œuvre la moins personnelle en apparence. Le système du philosophe le plus détaché, Spinoza par exemple, n'est-il pas avant tout une sorte d'autobiographie intérieure?

On ne peut donc vraiment comprendre un homme qu'en lui appliquant la seule méthode qui tienne compte à la fois du mouvement de la vie et de l'évolution de la pensée : la méthode historique. Elle seule est capable d'expliquer un homme par les combinaisons qui, sous l'influence de la vie, s'établissent entre les divers éléments dont est constituée une personnalité.

Chez une individualité comme Ruysbroeck on peut déterminer dès l'enfance les éléments stables de cette puissante originalité : l'homme prolonge l'enfant. Mais, dans le cours de son developpement spirituel, ces éléments ne sont pas demeurés associés de la même façon. Il y a eu pour les uns des poussées prolongées, pour les autres de singuliers ralentissements, harmonisés tous deux par l'équilibre d'une nature profondément saine. C'est la même âme toujours, mais ses aspects changent, comme change une eau où se reflètent les arbres agités ou qu'émeut soudain le jet d'une pierre, là-bas, ou l'aile d'un oiseau pêcheur.

Le problème est donc de retrouver sous la complexité extérieure la profonde harmonie interne de l'homme et de la pensée.

Et pour résoudre ce problème, la seule donnée qui puisse être prise en considération c'est l'œuvre, interprétée à la lumière des événements.

A cet égard aucun document n'est aussi précieux que le livre du *Tabernacle spirituel* [1].

Isolé, détaché de la vie, ce n'est qu'une longue et fatigante allégorie, chargée de motifs extravagants, sorte de rêverie mystique où se succèdent, comme dans un cerveau fiévreux, les images et les personnages les plus extraordinaires. Rattaché au contraire aux circonstances extérieures, ce livre hallucinant se clarifie comme un miroir. Les symboles se résolvent en réalité, l'allégorie devient l'interprète docile de la vérité. Ce n'est plus un visionnaire qui balbutie au seuil de l'infini entr'ouvert; c'est un homme qui livre son secret.

## I.

Comment Ruysbroeck est-il arrivé à quitter le ministère actif, sa mission réformatrice pour refermer sur lui-même les portes du cloître? La réponse est beaucoup moins simple que ne le pense Pomerius : *jam dudum in vertice montis positus et radiis divinae contemplationis mirabiliter illustratus.* Il y a autre chose là que l'abandon d'une âme qui suit naturellement sa pente : la détermination d'un esprit dont les motifs restent à chercher.

Ces motifs, nous les trouverons, pensons-nous, dissimulés sous l'ornementation allégorique du *Tabernacle.*

Ce volumineux traité n'est rien d'autre qu'une large glorification de la vie mystique au sein de l'Église. Peut-être Ruysbroeck s'est-il inspiré du livre de Hugues de Saint-Victor, *de Arca Noe morali.* Il traite cependant son sujet tout différemment, et l'analogie porte non sur l'arche de Noé, mais sur l'arche de l'alliance.

Le tabernacle spirituel est le but auquel doit tendre la vie chrétienne, que Ruysbroeck décrit comme une course d'amour *(loep der minnen)* en s'inspirant de la parole de

1. David, t. I et II : *Dat boec vanden gheesteleken Tabernacule ;* Surius, pp. 48-219 : *In Tabernaculum Mosis et ad id pertinentia commentaria (insigni pietate ac eruditione referta ac proinde divinitus inspirata), ubi multa etiam Exodi, Levitici, Numerorum mysteria (dilucide ac neutiquam vulgariter) divino spiritu explicanter.*
Le manuscrit de Bergen-op-Zoom (à Gand, 1480) intitule le livre : *die exposicie vanden tabernakele des orconscaps ende van datter toe behoort.*



saint Paul : courez afin de remporter le prix. (*I Cor.*, IX, 24.) Avant de se mettre en route, il faut remplir diverses conditions d'ordre moral et religieux (pp. 1-27).

Ici commence l'édification du tabernacle spirituel sur le modèle du tabernacle bâti par Moïse. *(Exode,* XXV-XXVIII.)

Nous ne suivrons pas, dans sa complication, cette allégorisation si éloignée de notre mentalité. Ruysbroeck décrit avec une profusion de détails le parvis, symbole de la vie morale dans les œuvres extérieures, l'autel du sacrifice, qui figure l'unité sensible du cœur *(gevoellijke éénigheid des harten) ;* il interprète mystiquement les noms de l'architecte Beleseel, l'intelligence, et du menuisier Oliab, la volonté [1]. Il n'est pas un point de l'ameublement ou du sacrifice qui n'ait sa mystique signification : les tentures, les colonnes, les anneaux des rideaux, les sept lampes du chandelier et les douze pierres du vêtement du grand prêtre, les épices qui entrent dans la composition de l'huile sainte, et les diverses catégories des bêtes immolées. Pendant deux cents pages le parallèle est poursuivi sans interruption, et non sans fatigue pour le lecteur. Il y a là cependant des pages de toute beauté. Ruysbroeck emprunte à sa riche palette ses tons les plus éclatants, mais ce perpétuel chatoiement lasse la vue en l'éblouissant d'éclairs successifs.

Au surplus, ce compact ouvrage manque d'unité. Le fil en est fréquemment coupé pour faire intervenir des digressions sans rapport apparent avec le sujet. On croirait que l'auteur a abandonné à plusieurs reprises son ouvrage pour le reprendre, et le laisser de nouveau.

Cependant Ruysbroeck avait pris soin de tracer, au début, le plan de sa composition. Tout cela trahit un trouble extrême, et les coupures du texte ne sont pas moins intéressantes au point de vue psychologique que l'ouvrage lui-même.

Le troisième degré de la vie spirituelle, qui devait faire

1. Pour montrer jusqu'où Ruysbroeck pousse le goût de l'allégorie, citons seulement le trait suivant. Le grand-père de Beleseel s'appelait Hur, et son père Huri, qui signifie grâce de Dieu. Les Juifs soupiraient après cette grâce, ce qui est indiqué par la lettre aspirée H. Les chrétiens, eux, ayant trouvé cette grâce, écrivent simplement Uri.

l'objet de deux points, est rejeté dans la quatrième partie (II, pp. 8-20). Au lieu de décrire, dans la cinquième partie, le lieu saint et de montrer en lui la préfiguration de la vie spirituelle à son second stade de développement, l'auteur introduit sans transition un véritable traité sur l'Église et la vie des ecclésiastiques (II, pp.21-144). Or ces hors-d'œuvre, consacrés à l'Église idéale, sont remplis d'invectives contre la vie désordonnée du clergé. Visiblement, Ruysbroek, ému de la profanation du sanctuaire, pousse ici un long cri de douleur. La question se pose pour lui s'il est possible de faire son salut dans l'Église telle qu'elle se révèle, infidèle, rapace et impudique. Et cependant, ajoute-t-il, « le sacerdoce doit être révéré au-dessus de tous les états qui existent au ciel ou sur la terre : quiconque méprise le sacerdoce, méprise le Christ et ses Apôtres... car plus l'état est élevé, plus la chute est lourde; plus les honneurs ici accompagnent la faute, plus il y aura là de confusion et de honte; plus il y a ici-bas de plaisirs et de joies, plus il y aura là-bas de peines et de tourments » [1].

Frère Gérard nous dit dans son prologue [2] qu'en recopiant *le Tabernacle*, il a laissé tomber tout ce qui avait rapport à la vie ecclésiastique. « Ce n'est pas sans raison que j'ai omis de reproduire un grand tableau que Ruysbroeck fit là de l'état de la sainte Église. Car il déplorait qu'elle fût tombée si bas, et que cette chute se poursuivît depuis son origine... au reste, ces invectives, on les trouvera dans d'autres exemplaires de son livre. »

Pour le critique, ces digressions, en particulier celle qui englobe les chapitres 125 à 144, ont une autre valeur que celle d'un témoignage sur l'état de l'Église : elles révèlent une souffrance inconnue, une véritable crise intérieure. Nous savons, d'autre part, que le livre a été composé en deux fois. Le grand manuscrit A de Groenendael nous apprend en effet que *hunc librum edidit Dominus Johannes Ruysbroeck pro magna parte adhuc presbyter secularis existens, residuum autem post ingressum religionis complevit.*

L'entrée en religion datant du 10 mars 1349, il s'est donc

1. Chap. CXVIII.
2. *Bijdragen...*, pp. 15-16.



écoulé un intervalle de sept ou huit ans entre les deux parties du livre. La coupure est aisément discernable, car il règne une tout autre atmosphère dans la fin de l'ouvrage, composée sous les calmes ombrages de Groenendael. Les invectives appartiennent certainement à la première période. Elles terminent brusquement le livre. A Groenendael, Ruysbroeck, apaisé, reprit son ouvrage et ajouta les parties VI et VII. Il décrit d'abord le Saint des Saints, qui symbolise l'union de l'âme avec Dieu, réalisée par la jonction des grâces de Dieu et des œuvres de l'homme. Enfin, dans un court chapitre (II, pp. 243-245), Ruysbroeck montre l'homme savourant en paix les fruits de la contemplation.

Tel est ce livre qui resta toujours l'enfant chéri de Ruysbroeck, sans doute parce qu'il y a mis beaucoup de lui-même. Gérard Naghel se fait l'écho de la faveur extraordinaire qu'il rencontra, en disant : « Quant au livre du *Tabernacle*, il se loue de lui-même, car il n'y a personne, dans le corps de la sainte Église, depuis le pape jusqu'au dernier des fidèles, qui puisse le lire et le comprendre sans en retirer un profit spirituel. Et il glorifie ainsi son auteur, car il y a là plusieurs vérités fort oubliées, tirées des textes les plus difficiles qui sont dans l'Écriture, et qui, en se réunissant toutes dans l'âme, ne font qu'une avec elle, de même que le tabernacle faisait corps avec tout ce qu'il contenait [1]. »

Un certain nombre de manuscrits ont incorporé dans le texte des gloses tirées de Flavius Josèphe et de l'*Historia scholastica* de Petrus Trecensis, alias Comestor [2]. Il n'est pas impossible que Ruysbroeck ait utilisé cette histoire, célèbre au moyen âge, et c'est à elle qu'il fait peut-être allusion en disant : *die meester sprect in der Istorien*, ou *Nu vent men in der historien* [3]. Mais les gloses ne sont certainement pas l'œuvre de Ruysbroeck. Le manuscrit D, de 1461, dont l'autorité est considérable, ne les contient pas. Frère Gérard nous dit d'ailleurs avoir enrichi de son côté sa transcription du *Tabernacle* « de gloses empruntées à

1. *Bijdragen...*, p. 15.
2. *Patrol. lat. de* MIGNE, t. CXCVIII.
3. DAVID, t. II, pp. 56, 100, 134, 148.

d'autres docteurs, concernant la forme extérieure du tabernacle, non pour corriger l'auteur, mais pour que ses lecteurs intelligents et avisés pussent encore apprendre quelque chose [1]. »

## II.

Pouvons-nous avoir d'autres clartés sur les événements qui poussèrent Ruysbroeck vers le cloître?

Pomerius rapporte sa décision à de menus épisodes. Surius déclare brièvement que « pour se livrer plus profondément et plus pleinement à la contemplation divine, Ruysbroeck quitta le monde avec quelques compagnons. A la lumière de Dieu il avait vu que pour lui la solitude serait désormais plus favorable à la contemplation [2]. Gérard Naghel mentionne sans plus le départ de Bruxelles [3]. Nulle part les documents ne signalent une crise morale, un travail intérieur qui aurait abouti à une brusque détermination.

Mais, pour n'être pas nettement formulée, l'expérience intérieure n'en existe pas moins; elle est sous-jacente au texte, et il est possible d'en reconstituer les principaux mouvements.

Qu'on ne s'attende pas toutefois à trouver ici l'illumination d'un saint Paul, terrassé sur le chemin de Damas, les cris d'un saint Augustin, la vigoureuse répudiation du passé d'un saint François ou le brisement d'âme et les humiliations intellectuelles d'un Pascal. L'action divine sur les âmes ne peut se ramener à un type unique, identiquement reproduit dans tous les cas. Le caractère seul de cette action reste permanent : c'est d'être, sous les modalités diverses, un *drame*.

Que l'âme engage le combat avec les forces mauvaises auxquelles elle veut échapper pour se reposer en Dieu, ou que, silencieusement, elle s'interroge et confronte l'idéal avec la réalité insuffisante : il y a drame toujours. Ici, il apparaît brusquement, empruntant à la passion, dont

1. *Bijdragen...*, p. 15; DAVID, t. I, p. XI; DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 532.
2. *Vita Rusbrochii*, cap. V.
3. *Bijdragen...*, p. 8.



il relève, ses éclats et sa fougue. Là, au contraire, il se livre dans le silence et se prolonge, comme s'étend souterrainement une eau qui se cherche une issue. Ici la lutte est engagée avec le monde, avec la chair exigeante et rebelle. Là, le combat est circonscrit entre le cœur et l'esprit [1]. Mais on a remarqué avec raison que chez les mystiques les crises soudaines sont exceptionnelles. « Tous ou presque tous ont grandi à l'ombre des cloîtres où pour la plupart ils passeront leur vie; ils ont, si l'on peut dire, la foi dans le sang... Mais quelle que soit l'unité de leur vie, ils n'en traversent pas moins, à un moment donné, une crise qui les arrache définitivement au monde et les jette en Dieu corps et âme. Cette crise décisive, ils la nomment leur conversion. Une circonstance insignifiante et le plus souvent fortuite détermine en apparence cette conversion; en réalité elle est l'aboutissement d'un long travail intérieur [2].»

Ce travail intérieur est loin d'être toujours perçu par la conscience et se rattache plutôt à la vie subconsciente. Mais il s'agit toujours d'un travail d'organisation. Divisé en lui-même, l'homme recherche l'unité. Il sent que le malaise inexprimable dont il souffre tient à la désharmonie de sa vie intérieure. Longtemps le *moi* indécis souffre et aspire, sans être encore capable de se réaliser. Dans cette période, les mêmes symptômes se retrouvent uniformément, jusqu'au jour où la paix s'établit. C'est alors, chez les uns, la brusque irruption d'un sentiment de délivrance *(crisis)*, chez les autres, c'est une régénération graduelle qu'on peut justement comparer à la marche d'une spirale ascendante.

Si l'on entre plus à fond dans ce travail intérieur, on

1. De tous les faits religieux, la conversion est celui qui probablement a été le mieux étudié par les psychologues. Cela nous permettra d'être bref et de ne retenir ici que ce qui s'applique plus particulièrement à notre sujet. Voir : W. JAMES, *Les Variétés de l'expérience religieuse*, Paris, 1906; M. HÉBERT, *Le Divin*, Paris, 1907; LEUBA, *Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914; MURISIER, *Les Maladies du sentiment religieux*, Paris, 1901; COE : *The spiritual Life*, New-York, 1900; *Psychology of Religion*, Chicago, 1916; PRATT, *The religious Consciousness*, New-York, 1920; MAINAGE, *Introduction à la psychologie des convertis*, Paris, 1913; *Psychologie de la Conversion*, Paris, 1919; de MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920; H. DELACROIX, *La Religion et la Foi*, Paris, 1922.
2. de MONTMORAND, *op. cit.*, pp. 12-14.

s'aperçoit que les symptômes qui le caractérisent, sentiment de dépression, d'imperfection, exagération du scrupule, analyse morbide de soi-même, etc., relèvent de l'instabilité du centre de gravité de la vie morale. En d'autres termes, le groupe d'idées et de sentiments qui domine la pensée d'un homme et détermine sa conduite se déplace. Il se crée ainsi ce qu'on a appelé divers *champs de conscience* qui se succèdent parfois rapidement, à la façon de plaques glissées successivement dans le cadre d'une lanterne à projection. L'homme se donne et se reprend, et ces oscillations continuelles sont sa douleur. Cette souffrance ne cessera que lorsque un nouveau centre de gravité se sera fixé, vers lequel convergeront toutes les pensées, jadis éparses, maintenant groupées en faisceau. La meilleure image de ce groupement est celle de la cristallisation : si on plonge un cristal dans une solution contenant plusieurs corps en saturation, des profondeurs de la solution les molécules de même nature que le cristal viennent, par une mystérieuse attraction, s'agglomérer avec lui tout en respectant ses formes géométriques [1]. Le *monoïdéisme* de la conversion n'est rien d'autre qu'une cristallisation autour d'un idéal des éléments de même tendance. De sorte que l'on peut dire avec H. Delacroix : « Le converti est un homme qui réorganise sa vie morale autour d'un principe nouveau; en lui s'opère une transformation, une récomposition, une réintégration du moi [2]. »

Cette organisation de la vie morale, il va sans dire, s'effectue selon des coefficients différents, représentés par le milieu, l'atmosphère, le tempérament. Pour arriver au même résultat, le catholique attachera plus d'importance à l'efficacité sacramentaire que le protestant, chez qui dominera plutôt le sentiment du péché. Les *actifs* procéderont à grands coups de volonté; les *méditatifs* laisseront à l'incubation une place plus grande. Mais les classifications diverses établies par les psychologues peuvent se ramener toutes à

1. PAYOT, *Éducation de la volonté*, p. 92; EYMIEU, *Le Gouvernement de soi-même : les grandes lois*, p. 260.

2. *La Religion et la Foi*, p. 331. W. JAMES avait dit en d'autres termes : « la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle ». *Expérience religieuse*, pp. 165-166.



deux types bien distincts : l'un où la conversion a les caractéristiques violentes et décisives de la catastrophe; l'autre où la régénération s'accomplit par un lent processus.

Ceci bien établi, peut-on dire auquel de ces deux types se rapporte la conversion de Ruysbroeck? Pour le déterminer, écoutons Ruysbroeck lui-même :

« Quand l'homme juste se tient en sa pauvreté, reconnaissant en lui le néant, la misère, l'impuissance; quand il s'aperçoit profondément incapable de progrès, de persévérance; quand il compte la multitude de ses négligences et de ses défauts; quand il s'apparaît tel qu'il est dans la réalité de son indigence... alors il connaît sa misère. Il reconnaît sa détresse, il l'étale en gémissant devant la miséricorde de Dieu [1]. »

Et encore : « Quand l'homme considère, au fond de lui-même, avec des yeux brûlés d'amour, l'immensité de Dieu, sa fidélité; quand il songe à son essence, à son amour.... à ses bienfaits qui ne peuvent rien ajouter à son bonheur; quand l'homme, ensuite, se regardant lui-même, a compté ses attentats contre l'immense et fidèle Seigneur, il se tourne vers son propre fond avec une telle indignation et un tel mépris de lui-même qu'il ne sait plus comment faire pour suffire à son horreur. Il ne connaît pas de mépris assez profond pour se satisfaire. Il sent que celui qu'il mérite est plus grand que celui auquel il pense. Il tombe dans un étonnement étrange, l'étonnement de ne pas pouvoir se mépriser assez profondément, et il reste indécis devant la défaillance de ses forces. Dans cette perplexité, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de se plaindre à son Dieu, son Seigneur et son ami, des forces de son mépris... L'homme se résigne alors à la volonté de Dieu, et s'abandonne avec toutes les créatures, et, dans l'abnégation intime, il trouve la paix véritable, invincible et parfaite, celle que rien ne troublera [2]. »

Ces passages sont caractéristiques. Ils confirment pour Ruysbroeck la thèse soutenue par les psychologues, à savoir que les mystiques, une fois leur résolution prise, s'en

1. *Les Noces*, liv. I, chap. VI.

2. *Rusbrock*, par HELLO, pp. 97-98. Cf. *Les Noces*, liv. I, chap. XIV.

remettent à Dieu pour tout le travail intérieur qui doit les mener à la conversion. Ils sont les types de la conversion *par abandon*, comme dit W. James. Ils s'abandonnent aux mains de Dieu « comme un lambeau de tapis dans la gueule d'un chien » [1].

Cet abandon absolu à Dieu, dont ils savent qu Il peut faire ce dont ils sont incapables, devient alors l'idée directrice, l'idée-force qui, agissant par incubation ou cérébration *inconsciente*, les mènera à cet état d'inexprimable soulagement provoqué par l'harmonisation du *moi* [2].

## III.

Il nous reste maintenant à rechercher dans les documents les arguments pour étayer notre thèse, à retrouver si possible les mouvements intérieurs et les influences qui, en se combinant, ont mené Ruysbroeck à cette harmonisation.

La composition désordonnée du *Tabernacle*, où les préoccupations de morale professionnelle constituent un ensemble hors de proportion avec l'ouvrage et en dehors du but; l'amertume du ton et même le sarcasme; la brusque interruption que nous avons cru pouvoir discerner dans le texte, semblent bien indiquer l'ordre de pensées qui devaient dominer l'esprit de Ruysbroeck, à Bruxelles, entre les années 1340 et 1343.

C'est à la fois du scrupule, de l'insatisfaction, le désaccord entre les tendances de l'homme et les possibilités offertes par le milieu. Nous avons vu, d'autre part, que la controverse engagée par Ruysbroeck avec Bloemardinne n'avait pas laissé d'exciter à son égard l'animosité populaire. Car il ne faut croire ici le biographe qu'à demi, qui célèbre dithyrambiquement l'écrasement de l'hérésie. Celle-ci, au contraire, en s'adaptant aux aspirations populaires vers l'indépendance, se fortifiait chaque jour, et ne prétendait à rien moins qu'à abattre la hiérarchie ecclésiastique. A ces vigoureuses poussées de l'esprit révolutionnaire le clergé, discrédité par ses mœurs, n'avait rien à opposer.

1. Suso, *L'Exemplaire*, chap. xxii, cité par Montmorand, *op. cit.*, 16.
2. Cf. La remarquable analyse de la conversion de Pascal par E. Boutroux : *Pascal* (col. des grands écrivains français), pp. 68 ss.



Ruysbroeck souffrit évidemment de ce milieu ravagé par la simonie et la cupidité, profondément corrompu et dépourvu de véritable dévotion. Dans les milieux médiocres une personnalité n'est guère comprise; ses intentions sont suspectées, ses actes, dénaturés par l'envie ou l'intelligence.

Il se créa ainsi autour de Ruysbroeck une atmosphère d'hostilité cachée, et peut-être des embûches lui furent-elles dressées par les moins scrupuleux. Dans ces conditions, le ministère actif devait apparaître précisément comme l'état le plus opposé aux aspirations de pureté spirituelle qui animaient l'âme de Ruysbroeck.

Ces tristesses étaient partagées par les autres membres du petit cercle mystique qui s'était groupé autour du chanoine Jean Hinckaert. Ces prêtres pieux s'efforçaient d'accomplir pieusement leur office [1]. Mais ils souffraient de l'attitude peu édifiante des chapelains remuants et dépourvus de respect pour le saint lieu *(capellanorum inquietudines)*. Les fidèles agissaient à l'imitation des prêtres, et ne se gênaient pas pour poursuivre leurs querelles et leurs conversations *(secularium strepitus et rumores)* pendant la célébration du culte. Enfin, il y avait encore un certain chantre, Godefridus Kerreken, dont l'organe guttural et vulgaire enlevait aux offices toute solennité [2]. A tel point que plus d'une fois les pieux célébrants durent interrompre le service et recommencer chez eux leur messe [3].

De guerre lasse *(victi taedio)*, après avoir enduré ces maux pendant de longues années, les deux chanoines et leur chapelain se décidèrent à rechercher un genre de vie plus conforme à leurs aspirations.

On reconnaît dans ces détails, soigneusement relevés par Pomerius, le trait caractéristique de nombreux mystiques : l'inadaptation au milieu. Le mystique se sent incapable de se réaliser dans le monde.

C'est ce qu'exprime le discours qui nous a été conservé de Franco de Coudenberg à Jean Hinckaert : *Mi pater,*

1. *Psalmis et hymnis Domino servientes, omni vigilantia horas canonicas solvere divinisque alacriter interesse satagebant.* Pomerius, lib. I, cap. xiii.
2. *Habuit nimirum ipse vocem tubalem rudem et dissonam.*
3. *Lecta relegere aut seorsum horas suas in privato dicere.*

*dilectissime et domine, quoniam devotioni nostrae nequimus ad plenum satisfacere, quamdiu fuerimus in hoc seculo : ad satisfaciendum nostro proposito unum videretur multum expediens, ut videlicet seorsum a communi hominum frequentia locum eligamus solitarium, in quo libere et absque scrupulo, juxta ordinis dignitatem, horas quiete solvere, devotioni vacare et conscientiis nostris juxta votorum exigentiam possimus fideliter providere* [1].

Mais si ce discours exprime bien les sentiments du petit cercle mystique de Bruxelles, on a des raisons de douter qu'il ait été réellement prononcé par Franco. En tous cas, Franco paraît avoir quitté Bruxelles pour de tout autres motifs. Il figure en effet sur les listes de bannissement signées par Jean III après l'échec du siège de Tournai (1340). Le duc soupçonna plusieurs habitants de Bruxelles de s'être laissés acheter par le roi de France. Arrêtés, ils avouèrent et furent condamnés à mort. Franco de Coudenberg, accusé mais non convaincu de trahison, fut tenu de quitter la ville [2]. Le départ de Franco n'aurait été ainsi qu'un exil déguisé.

Les ducs de Brabant possédaient au cœur de la forêt de Soignes un ancien rendez-vous de chasse de Jean II, concédé pour l'instant à l'ermite Lambert [3] : *Groenendael* ou le *Vau-vert*.

Le Vau-vert avait été habité successivement par trois ermites. Le premier, Jean des Bois, de la famille des ducs de Brabant, s'y était rendu au début du XIVe siècle dans un but de pénitence : *ibidem lacrimando pro suis vitiis sese viriliter emendaret*. Le princier pénitent construisit une primitive retraite, entourée d'un jardin potager et défendue par des fossés. L'ermitage fut cédé à Jean de Busco ou des Bois en 1304, *le vendredi après l'Assomption* :

*I quater et mille ter C, tunc floruit ille*
*qui viridem vallem fundavit ad aethera callem.*

1. POMERIUS, lib. I, cap. XIV.
2. GRAMMAYE, *Bruxella*, p. 30; HENNE et WAUTERS, *op. cit.*, t. I, pp. 105-106; III, p. 536.
3. POMERIUS, lib. I, cap. VII. *In nemore quodam dicta Zonia distante ab oppido Bruxellensi duobus fere milliaribus, vallem arboribus undique consitam et plus ferinis quam humanis usibus frequentatam.*



L'acte de donation stipulait qu'après la mort de Busco, l'ermitage devait être occupé par un autre religieux, *ad serviendum ibi Deo* [1].

Le second ermite, Arnold de Diest, fut un saint homme auquel on attribue de nombreux miracles. Il vécut à Groenendael de la vie des ascètes, mangeant du pain moisi, buvant une bière faite d'eau légèrement houblonnée et mélangée aux croûtes de ce pain [2]. Sur le point de mourir, ce pieux anachorète eut une vision. Comme on lui demandait s'il voulait être enterré à Hoelaert, sa paroisse, « non, dit-il, enveloppez mon corps dans mon manteau et ensevelissez-le dans cette cellule.

— Mais, frère Arnold, cet endroit n'est pas consacré !

— Cet endroit, mes chers frères, sera sous peu un monastère où fleuriront des hommes dévots et religieux, qui feront honneur à Dieu et seront la semence féconde d'une sainte génération [3]. »

Ruysbroeck, d'accord avec ses amis, se rendit auprès de Lambert, l'ermite qui avait succédé à Arnold, et le pria de leur céder la place. Lambert accepta *(cedit Lambertus non coactus sed libere)* et alla s'établir à deux lieues de là, dans le vallon désert de Botendale [4].

Mais il fallait encore obtenir l'autorisation du duc de Brabant. Les trois amis sollicitèrent donc du duc Jean III l'autorisation d'accepter la cession que leur offrait Lambert. L'acte de cession du Vau-vert, sur le territoire de Hoelaert, fut signé à Bruxelles, le quatrième jour des fêtes de Pâques 1343, au bénéfice de Franco Frigido Montanus [5].

1. MIRAEUS, *opera diplomatica*, t. II, p. 779 : *Nos Joannes...Joanni de Buscho eremitae domum nostram sitam in nostro nemore Zoniae in loco dicto Groenendael (gallice Vauvert) et fossatum quod hactenus de licentia nostra ibidem fecit, cum spatio intra fossatum dictum contendo, tenendam quamdiu vixerit conferimus. Ita ut, si eum alibi transferri vel mori contingat, ex tunc in posterum alter religiosus ad serviendum ibi Deo perpetuis temporibus morabitur. — Datum die Veneris post Assumpt. Virg. Mar.* 1304.
2. POMERIUS, lib. I, cap. IV.
3. ID., lib. I, cap. VI.
4. SANDERUS, *Chorographia sacra Brabantiae*, t. II, p. 17; POMERIUS, lib. I, cap. VII.
5. *Feria quarta in festis paschalibus anno Domini* MCCCXL et III. MIRAEUS, *Op. diplom.* t. I, p. 781; du même : *De Windesemensi Lateranensi Aroasiensi et aliis congregationibus canonicorum regularium acces-*

Outre l'ermitage, le duc concédait le grand étang contigu et quelques autres terrains à condition d'y élever une habitation pour cinq religieux, dont deux au moins seraient prêtres *(viventes religiose)*. L'acte précisait encore que dans l'ermitage seraient dits les offices en l'honneur de Dieu, de Marie, des saints et des élus.

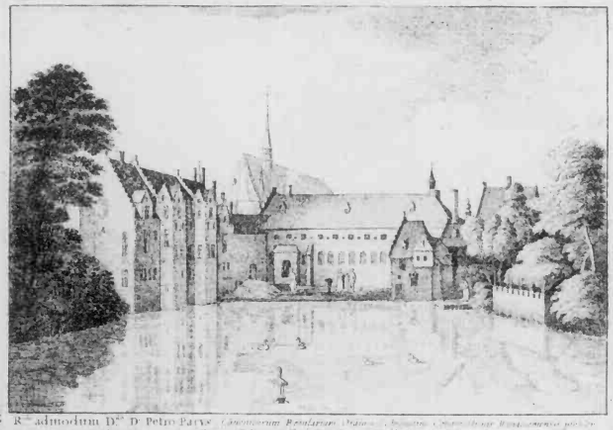
Ruysbroeck avait à ce moment cinquante ans [1].

Tout étant désormais en règle, les trois amis, suivis de Jean d'Afflighem, le bon cuisinier, quittèrent Bruxelles au début du printemps 1343.

Ils entrèrent bientôt sous les ramures profondes de la forêt, comme sous les arceaux d'une cathédrale.

*sit vita et translatio corporis J. Rusbroquii anno* 1622. *A. Miraeus publicabat*, cap. I.

1. Et non soixante, comme le dit POMERIUS par erreur *(sexagenarius)*, lib. II, cap. VI.



MONASTÈRE DE GROENENDAEL
AU XVII[e] SIÈCLE
D'après une eau-forte de Hollar (1647).

## CHAPITRE VIII

### Groenendael (le Vau-Vert [1]).

### I.

Le vallon de Groenendael, où miroite tout un chapelet d'étangs, se creuse au cœur de la forêt de Soignes. Comme une coupe d'émeraude, il recueille les eaux de ruissellement des trois vallées tributaires de l'Yssche.

Au XIV[e] siècle, le massif forestier désigné par le terme *Zonia, Sonien,* restes de l'immense forêt charbonnière des temps primitifs, s'étendait jusqu'à la première enceinte de la capitale, à l'endroit où se trouvent aujourd'hui la place Royale et le parc de Bruxelles. C'était encore à cette époque une barrière presque impénétrable, un inextricable fourré où dominaient surtout le chêne, le pin sylvestre et le hêtre, essences peu exigeantes qui, au delà de la couche de cailloux roulés par les fortes pluies, retrouvaient le limon nourricier. Sauf sur les pentes rêches des pineraies, le sol disparaissait presque entièrement sous les hautes fougères

1. Consulter, outre Pomerius : MASTELINUS, *Necrologium...;* Joh. BUSCH, *Chronicon Windesemense,* édit. Herib. Rosweyde, 1621; WICHMANS, *Brabantia Mariana,* Antverp, 1632, pp. 801-812; LATOMUS et HOYBERGIUS, *Corsendonca,* Antverp, 1644, pp. 84-88, 106-115; MIRAEUS et FOPPENS, *Opera diplomat. et hist.,* Bruxelles, 1723, t. I, pp. 779 ss; SANDERUS, *Chrographia Sacra Coenobii de Foresto,* 1660; ID., *Bibliotheca Belgica manuscripta,* Insulis, 1641, t. II, pp. 136 ss; ID., *Chorographia sacra Brabantiae,* Hag., 1726, t. II, pp. 16-40.

Aux Archives générales du Royaume, consult. le registre des chartes déposées en l'an 1500, fol. 222 à 236, 264-273; à la Bibliothèque royale, deux *obituaires,* man. n° 557 et II n° 184; deux *cartulaires,* man. n[os] 559, 16582; les manuscrits numérotés 558, 4983, 11816, 11893, 13525, 13526.

MANN, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique, civile et naturelle de Bruxelles et de ses environs,* 1785; WAUTERS, *Histoire des environs de Bruxelles,* Bruxelles, 1855, t. I, pp. XIII, 121, 386, 537; t. II, 498; t. III, 142, 179, 181, 201, 333, 356, 374-6, 391, 345, 453, 475, 523, 533-544, 651, 698, 703; SANDER PIERRON, *Histoire de la Forêt de Soignes,* Bruxelles, 1905; R. STEVENS et L. VAN DER SWAELMEN, *La Forêt de Soignes,* Bruxelles, 1920.

mpériales qui sont encore la gloire de l'antique forêt [1].

Dès les temps les plus reculés, ce massif est désigné sous des noms qui ont évidemment une racine unique : Sungia, Sonia, Zonia, Sonia, Soniën. Faut-il y voir un écho du culte solaire célébré, aux dires de Tacite, dans la forêt belgique : *dicatum soli lucum dicebant?* Dans les langues germaniques le soleil est en effet désigné par *sun, son, zon.* Il est plus probable que la forêt a emprunté le nom de la rivière principale qui la parcourait : la Senne, qui dans un acte de 1179 est appelée *Sonna* [2].

L'histoire du duché de Brabant est inséparable de la forêt de Soignes. Les suzerains allemands l'avaient, dès le XII^e siècle, concédée en fief aux ducs de Brabant qui y trouvaient la source principale de leurs revenus. Elle leur offrait également ses profondeurs giboyeuses pour y mener leurs chasses princières.

Pour préserver leur domaine et le surveiller les ducs avaient créé une série de dignités nouvelles en faveur de seigneurs de la haute noblesse. C'était le grand-veneur du Brabant *(opperjaeger)*, le gruyer ou maître des garennes *(warant meester)*, le comte d'eau *(watergrave)*, préposé à la police de la pêche, le comte de plume *(plumgrave)*, chargé de veiller au gibier de plume. Ces grands officiers composaient avec leurs adjoints la grande vénerie ducale, instituée à Boitsfort par Jean I^er, le vainqueur de Woeringen [3].

Les ducs conservèrent scrupuleusement l'intégrité de la forêt, et n'accordèrent à aucun noble le droit d'y édifier sa demeure. Mais, respectueux du caractère sacré de la forêt, dont on disait qu'elle avait été plantée par la main même de Dieu, ils concédèrent volontiers à des religieux des bandes de terrain pour y installer leurs ermitages.

Grammaye assure qu'au temps de Thomas de Cantimpré les frondaisons de la forêt abritaient ainsi près d'un millier d'anachorètes.

Lorsque Ruysbroeck vint établir son ermitage au Vau-

1. R. Stevens et L. van der Swaelmen, *op. cit.*, p. 129; Jean Massart, *Esquisse de la géographie botanique de la Belgique*, Bruxelles, 1910.
2. Hypothèse de A. et G. Vincent, in Stevens et van der Swaelmen, *op. cit.*, p. 101.
3. Wauters, *op. cit.*, t. III, p. 372.



vert, la forêt de Soignes comptait déjà trois couvents de femmes : une maison de religieuses cisterciennes, fondée en 1201 par Henri I^er, qui céda à sœur Gisle un emplacement, nommé Pennebeek, pour y construire un monastère en l'honneur de Dieu et de la Vierge; un couvent de religieuses bénédictines, à Forest, fondé par le chevalier Gilbert de Gand et transféré en forêt de Soignes en 1107; le Val-Duchesne, cloître de femmes de l'Ordre de Saint-Dominique, dont la fondation en 1262 fut due à la générosité de la duchesse Aleyde, veuve de Henri III le Débonnaire. A côté de ces maisons déjà importantes, se cachaient de nombreux ermitages qui devinrent dans la suite le prieuré de Groenendael, le monastère de Rouge-cloître, le couvent de Sept-fontaines, etc.

Il ne faut pas s'étonner si la forêt devint bientôt le berceau d'innombrables légendes pieuses. On disait que saint Hubert y était venu mourir pour y remplir ses yeux déjà voilés de toute la splendeur sylvestre. Thomas de Cantimpré a raconté au XIII^e siècle la douce apparition du Christ à Élisabeth de Gravia [1]. Ruysbroeck la connut certainement et dut la repasser bien souvent dans son esprit tandis qu'il s'enfonçait méditatif sous les hêtraies bruissantes.

« En Brabant on a veu la très-dévote Élisabeth de Gravia laquelle un jour accompagnée d'une autre, de semblable vertu et dévotion,... de Nivelle allant à Leulos, distant d'environ deux lieues, se trouvèrent près d'un bois avoir perdu leur chemin, et ne vois personne pour estre adressez à le recouvrer : ainsi donc, elles se prennent à pleurer. Cependant un jeune homme de très-rare beauté les approche, les salüe et leur demande où elles prétendoient aller... Elles demandent le chemin de Leulos, il les assure de les mener, elles le suivent avec joie et liesse très grande, et telle révérence qu'elles n'eurent l'asseurance de lui parler d'avantage. Puis lorsqu'elles virent le village, il disparut soudain et elles se ressentirent avec des grands regrets de n'avoir autrement parlé à cette guide céleste... »

1. *Les Abeilles mystiques*, trad. Willaert, 1650, p. 395. Sander Pierron, *op. cit.*, pp. 78-79.

Tel était l'asile que s'étaient choisi les trois amis.

Aucun cloître ne vaut la forêt, non seulement pour poser sur le cœur désabusé par les hommes un apaisement absolu, mais pour élever jusqu'à Dieu les regards qui le cherchent, au delà de la cime mouvante des arbres. Le désert est trop vide, sa stérilité trop pesante; l'homme y est trop courbé sur lui-même, rejeté pour ainsi dire vers son propre cœur par l'ardeur d'un impitoyable ciel. Le Dieu qu'il découvre en lui n'a pas un sourire. Et les tumultes de la chair, loin de tomber, s'exaspèrent dans cette solitude immense, vide d'êtres vivants mais peuplée de visions. La forêt, elle, est vraiment religieuse : ses fûts élancés, ses brumes vaporeuses posées comme des écharpes sur les ramures, les orgues solennelles ou plaintives des vents, la rumeur jamais apaisée d'un formidable fourmillement de vies minuscules, et les larges trouées du soleil qui se déploie, là-bas, comme une rosace, tout rappelle les sanctuaires de pierre dont les premiers motifs sont ici, dans leur nouveauté éternelle. L'âme s'élance ici, comme poussée par l'analogie de tous ces troncs pressés qui montent. Dieu lui apparaît non seulement dans son visage souriant, mais dans sa force qui, dans les nuits d'orage, courbe les chênes comme les cœurs. L'homme se connaît alors faible et nu, mais rattaché à l'universelle vie qui palpite à l'infini. Il éprouve la mystérieuse fraternité qui l'unit aux petites graminées, aux eaux ruisselantes, recueillies dans la conque des étangs comme les innombrables existences sont recueillies dans le grand Tout, aux insectes mordorés qui se hâtent dans le gravier, affairés comme des hommes, et marqués déjà par la mort...

C'est ici qu'il faut chercher le secret des méditations de Ruysbroeck; c'est ici qu'il a entrevu, avec une netteté décisive, le cycle immense de la création qui incessamment retourne à sa source.

## II.

Le premier soin des nouveaux solitaires fut de bâtir une chapelle. Franco consacra à ce but ses biens héréditaires et allodiaux. Après avoir obtenu le consentement de l'archevêque de Cambrai, Guy de Ventadour, les religieux se



mirent à l'ouvrage avec une si grande énergie *(agentes viriliter)* que le 17 mars 1344 la chapelle, qui possédait deux autels, put être consacrée par Matthias, évêque de Trébizonde et suffragant de Cambrai. Le même jour, Mathias nomma Franco curé de la nouvelle chapelle et lui confia la direction des frères et des domestiques [1].

Nos pieux anachorètes pouvaient espérer dès lors s'adonner en toute quiétude à la contemplation. Ils avaient compté sans l'animosité, toujours aux aguets, de leurs anciens adversaires.

Le biographe dit naïvement : *coepit zizania in agrum Dominicum hostis nequissimus seminare* [2]. Le départ des deux chanoines et de leur chapelain avait profondément troublé le clergé bruxellois, les uns approuvant les cénobites, les autres les blâmant. Ce fut un beau tapage dans le petit monde ecclésiastique : *tempestas valida et vehemens valde.*

Tout ce bruit émut les moines de l'abbaye de Saint-Victor. Leur prieur, Pierre de Salicibus, adressa donc une longue lettre aux ermites de Groenendael, leur reprochant sévèrement *(non modicum)* de vivre en dehors de toute règle et de n'avoir pas soumis leur association à l'approbation de l'autorité ecclésiastique [3]. Enfin, la nouvelle congrégation, dépourvue de toute immunité ecclésiastique ou princière, était quotidiennement troublée par les veneurs du duc, qui menaient dans les parages « des chasses infernales ». C'étaient les aboiements de la meute, les sonneries des cors, les exigences des chasseurs qui réclamaient à boire et à manger *(expensas quotidianas)*, sans parler des brutalités *(molestias)* des valets et des piqueurs.

Excédé, Franco, *vir prudens et circumspectus*, réunit ses amis pour rechercher avec eux les moyens de se mettre à l'abri de ces troubles de toute nature. Tout le malheur

1. POMERIUS, lib. I, cap. XV; *Necrolog. Viridisval.*, fol. 5 v° : *iidemque vicarii eodem anno et die contulerunt Domino Franconi curam fratrum, familiarum et servientium. Praefectus est eis idem Dominus Franco jam dictus in patrem et curatum.*

2. POMERIUS, lib. I, cap. XVI.

3. Les documents ne sont pas d'accord sur la date de cette épître. Le *Necrologium Viridisval.* et Petrus IMPENS la reculent jusqu'en 1365, 1366. Mais comme les solitaires se mirent en règle en 1349, il faut placer sa rédaction et son envoi avant cette date. POMERIUS paraît bien avoir raison sur ce point.

provenait de leur situation indépendante. La violence des chasseurs pouvait un jour ou l'autre amener quelque conflit, dans lequel ils seraient sans aucune protection. D'autre part, tant que la maison ne serait pas réunie à un ordre régulier, elle ne pourrait bénéficier des privilèges fiscaux attachés aux biens de main-morte *(per debitam amortizationem* [1]*)*.

Nos religieux résolurent en conséquence de se mettre sous la protection de quelque vieil ordre établi. Ils choisirent la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin, après avoir pris conseil d'un ami de Franco, à ce moment sur le siège épiscopal de Cambrai, Pierre André [2].

Le 10 mars 1349, ils reçurent l'habit des chanoines réguliers des mains mêmes de Pierre André : *assumpto habitu Canonicorum Regularium quem idem episcopus eis tradidit, curam mutans in praeposituram* [3].

Franco fut nommé prévôt, et Ruysbroeck prieur [4]. Quant à Hinckaert, il put conserver, grâce à son grand âge, son aumusse et son titre de chanoine prébendaire. Mais s'il différait de ses compagnons par son genre de vie et par l'habit, il s'associait à tous leurs exercices, préférant, dit le biographe, mener pénitence avec ses frères dans la solitude que de retourner *ad vomitum seculi* [5]. Il fut avec eux comme un père avec ses enfants. Mais, pour ne pas leur causer d'ennuis, il se fit bâtir une petite cabane dans leur voisinage.

Au moment où ils revêtirent l'habit des chanoines réguliers, les solitaires, d'après le frère Gérard, étaient au nombre de huit, si non plus [6]. La petite troupe s'augmenta bientôt après de quelques hommes de bonne volonté, tant clercs que laïques [7].

1. Voyez là-dessus Du Cange, *Glossarium*, art. *admortizatio, morticinium*.
2. Pomerius, lib. I, cap. xvii.
3. Id., lib. I, cap. xvii; *Necrologium Viridisval.*, fol. 5 v° et 6 r°.
4. Id., *Bijdragen...*, p. 9, *daer her Vranc of onfinc dat officie van der proefstien, ende her Jan was onder hem prioer*.
5. Pomerius, lib. I, cap. xviii.
6. *Bijdragen...*, p. 9 : *ende namen ane habijt ende ordine van eerehande canoniken regulieren van der oirden sinte Augustijns, ende ontfinghen met hem tot viij ofte meer.*
7. *Ibid.* : *Dair bi gevielt dat eenighe goetwillich menschen uten steden van Brabant aen hem vergaderden om met hem te wonene van weerliken abite ende oec religiosen.*



Ruysbroeck aurait préféré pour son compte rester seul entre ses deux amis. Mais Franco se sentait pressé d'amener à Dieu des âmes nombreuses. Ruysbroeck se rendit avec humilité à une aussi excellente raison, car, ajoute Gérard Naghel auquel nous devons ce détail, « il se savait sûr de pouvoir en même temps s'occuper des choses de la terre et se reposer en Dieu ».

La régularité de leur situation ne tarda pas à valoir aux nouveaux religieux de précieux privilèges, tant de la part de l'évêque de Cambrai que de celle du duc de Brabant *qui sibi eos adoptavit in spirituales dilectos filios*. Mais la mort entra bientôt dans le paisible ermitage : accablé d'âge et d'infirmités, Jean Hinckaert s'endormit le 18 mai 1350, laissant au monastère outre son souvenir une rente perpétuelle de 12 florins [1].

## III.

Après la mort du vieux chanoine, Franco prit en mains la direction du monastère. Moins homme de contemplation qu'homme d'action, c'est lui qui porta le prieuré à cet étonnant degré de floraison qui fait l'admiration des chroniqueurs. Veillant à tout, poussant à des constructions nouvelles, stimulant les charpentiers sur le chantier, il fut le véritable auteur de la splendeur de Groenendael [2].

Quant à Ruysbroeck, peu qualifié pour les choses pratiques, il se plongea dans la méditation. Dans la solitude, écrit Pomerius, sa jeunesse fut renouvelée comme celle de l'aigle, et comme le roi des airs fixe le soleil, il fixa d'un regard ardent la vérité [3].

Mais, loin de se complaire dans une contemplation égoïste, il ambitionnait aussi d'être en exemple aux frères dans tous les travaux du couvent. Il trouvait à satisfaire sa profonde humilité en acceptant les travaux les plus répugnants. Il aimait à brouetter le fumier, ou à le transporter dans une hotte suspendue à son dos [4]. Dès qu'il s'agissait de jeûner, de veiller, d'accomplir quelque travail

1. *Necrologium Viridisval.*, ad 18 Maii.
2. Voir sur lui Pomerius, lib. I, cap. xix, xx, xxi; lib. II, cap. ix.
3. Pomerius, lib. II, cap. vi.
4. Id., lib. II, cap. xx : *portans scilicet fimum cum gerula vel aliqua alia magis vilia ducens humiliter cum moniga.*

manuel, il devançait tous les autres. Ses talents, malheureusement, n'étaient pas toujours à la hauteur de sa bonne volonté. Son innocence candide en faisait pour le frère jardinier plutôt une gêne qu'une aide; car le bon Père, ne distinguant pas les légumes des mauvaises herbes, arrachait indifféremment les uns et les autres [1]. Sainte candeur, qui était pour les frères non une raison de sourire, mais un motif de s'humilier !

Quand il travaillait ainsi un divin rayonnement l'enveloppait. Jamais il ne se laissa distraire de sa contemplation intérieure. Il besognait toujours d'une main, de l'autre, il égrenait son chapelet. Souvent il disait aux frères qu'il avait moins de peine à élever son âme à Dieu par la contemplation que de porter la main à son front [2].

Sa grande joie était de se trouver avec les frères. Alors il laissait s'épancher son cœur. Sa piété et sa science des choses divines débordaient comme un vin généreux hors de la coupe qui doit le contenir. Parfois, ces charmants entretiens se prolongeaient toute la nuit, de complies à matines. Parfois aussi l'inspiration lui manquait. Alors le saint disait avec une émouvante modestie : « Mes chers enfants, aujourd'hui je n'ai rien à vous dire. »

Certains traits de sa vie rappellent le doux saint François, qui parlait aux oiseaux, ou saint Bernard, qui, un jour, cacha sous sa robe un lièvre poursuivi par des chasseurs [3]. Il avait, dit Pomerius, les entrailles si pleines de compassion que son amour s'étendait non seulement sur les êtres raisonnables mais même sur les bêtes souffrantes. Quand soufflait la bise du nord, les frères, qui le connaissaient, lui disaient avec malice : « Père, il neige, que feront les pauvres petits oiseaux? » Son visage alors exprimait un véritable chagrin. Et il donnait aux oiseaux du ciel, autant que le lieu et le temps le lui permettaient, ce dont ils avaient besoin [4].

La grâce de Dieu était sa seule parure. Elle transfigurait

1. POMERIUS : *Nimirum qui malas a bonis minus dijudicans, eradicando herbas mortiferas, bonas similiter extirpavit.*
2. ID., lib. II, cap. XX.
3. « Cet amour, cette intelligence de l'animal, se retrouvent chez tous les mystiques, plus généralement chez tous les saints. » MONTMORAND, *op. cit.*, p. 24.
4. POMERIUS, lib. II, cap. XXI.



de beauté toute sa personne. Il affectionnait les vêtements usés et malpropres, attentif avant tout aux ornements spirituels : la dévotion, la patience, l'obéissance.

Il s'efforçait de célébrer chaque jour la messe, et c'était pour lui une vive douleur d'en être empêché par une raison majeure. Il éprouvait à l'autel une telle douceur intérieure que bien souvent les forces lui manquèrent pour achever le saint sacrifice : *tanta dulcedine est liquefactus ut vivacitas exteriorum sensuum pene deficiens prae dulcore naturae subsidium denegaret.* Et le servant, effrayé, s'empressait d'aller quérir un autre prêtre [1].

Avec l'âge, sa vue s'était considérablement affaiblie, et il lui était difficile de distinguer la forme de l'hostie. Il lui advint quelquefois, à l'élévation, de la montrer aux assistants avec l'image du Christ retournée, *pedibus sursum et capita deorsum.* Comme les crises de faiblesse se renouvelaient et que le dévot prieur, un jour même, resta devant l'autel sans mouvement, sans force et privé de l'usage de ses membres, le prévôt lui défendit à l'avenir d'officier, par crainte du scandale. « Père, je vous en prie, répondit tristement Ruysbroeck, ne m'empêchez pas pour cela de célébrer le saint sacrifice; cette infirmité physique, qui vous paraît être un effet de la vieillesse, est causée par l'abondance miséricordieuse de la grâce divine *(non propter senium, magis est divinae gratiae collatum desuper mihi xenium).* Aujourd'hui encore le Seigneur Jésus-Christ est venu me visiter, m'emplissant de sa grâce si douce, et me disant : « Tu es à moi, et je suis à toi [2]. »

Sa patience n'était pas moins grande que sa piété Comme il se trouvait un jour gravement malade à l'infirmerie, il supplia le frère qui le soignait de lui donner à boire pour calmer les ardeurs de la fièvre. Le prieur [3], consulté, le lui fit refuser, craignant que cela ne le rendît plus malade. Bien que sa bouche fût toute meurtrie de sécheresse, le bon prieur se soumit avec résignation, *cupiens per bonum obedientiae se Deo magis offerre sacrificium quam carnis concupiscentiae obtemperare.* Plus tard cependant, se sentant

1. POMERIUS, lib. II, cap. XXVII.
2. ID., *ibid.*, cap. XXVIII.
3. Il s'agit du sous-prieur qui remplaçait Ruysbroeck malade.

complètement défaillir et plus préoccupé du chagrin que cette mort aurait causé que de sa santé propre : « Père Prieur, murmura-t-il humblement, si je ne bois cette fois, je ne guérirai jamais. » Et le prieur, plein d'effroi, de dire : « Buvez, mon frère, buvez à votre contentement [1]. »

Gérard Naghel nous a rapporté un autre trait de la profonde obéissance du saint et de son humilité. Appelé à passer quelques jours à la chartreuse de Hérinnes, où les frères désiraient avoir quelques éclaircissements sur certains passages du *Royaume des Amants*, il se rendit en hâte à cette invitation. « Que de choses seraient à raconter, dit Gérard, de sa mâle figure, tout éclairée de joie, de sa parole affectueuse et humble, de la spiritualité de toute sa personne et de son attitude toute religieuse jusque dans sa façon de porter le vêtement... Comme nous le pressions de parler de lui-même, il ne le voulut jamais, se contentant de tirer quelques leçons des saintes Lettres... Deux ou trois d'entre nous lui dirent que ses livres nous les avions assidûment étudiés et recopiés; il se montra vide de toute vaine gloire comme s'il ne les eût jamais écrits... Les trois jours qu'il passa avec nous nous parurent trop courts... Aussi, nous le priâmes instamment de prolonger quelque peu son séjour. « Mes bons frères, répondit-il, nous devons « au-dessus de tout être obéissants. J'ai dit à mon supérieur, « mon prévôt, que je pensais être de retour à jour fixe, et là- « dessus il me permit de m'absenter pendant ce laps déter- « miné de temps. C'est pourquoi je dois me mettre en route « en temps utile, pour accomplir mon vœu d'obéissance [2]. »

Mais tant de vertu exaspérait l'antique Jaloux du salut des hommes. Il mettait d'autant plus de rage à persécuter le saint homme que la vie dévote du prieur déjouait plus souvent ses ingénieux artifices. Il pensait l'effrayer en lui apparaissant, sautillant dans les allées, sous la forme d'un hideux crapaud ou d'une autre créature répugnante. Mais l'inventif ennemi en était pour ses malices. Quand on demandait au prieur si ces apparitions ne lui faisaient pas peur, il répondait simplement : non. Il se sentait humilié seulement de ce que le diabolique pervertisseur pouvait

1. Pomerius, lib. II, cap. xxii.
2. *Bijdragen...*, pp. 12, 13, 14.



ainsi l'approcher de si près. Il pressentait d'ailleurs ses attaques, et à l'avance s'armait contre lui des armes spirituelles. Comme il partageait une nuit la cellule du prévôt, ce dernier l'entendit crier : *Pater, ecce venit, ecce venit* [1].

Au surplus, le saint prieur s'accusait de fournir lui-même au diable l'occasion de le tourmenter. Pomerius nous raconte un de ces incidents dont la conscience scrupuleuse de Ruysbroeck s'imputait à elle-même la faute.

C'était l'habitude, au couvent, de lire les anniversaires des défunts, au chapitre, chacun à part, suivant l'ordre où ils étaient inscrits au nécrologe *(divisim)*. Quelques moines demandèrent au prieur la permission de lire ces offices tous en une fois *(conjunctim)*. Absorbé dans sa méditation, Ruysbroeck accéda imprudemment à leur demande. Il en résulta pour lui une vie abominable que lui firent les démons [2]. « Que ce soit pour vous une leçon, moines d'aujourd'hui, conclut Pomerius; on donne si facilement dans de telles infractions. Et si parfois le démon ne vous châtie pas immédiatement ici-bas, ne vous en réjouissez pas; mais craignez plutôt le Juge sévère qui punit avec d'autant plus de sévérité qu'il aura eu plus de patience. »

Dieu cependant n'abandonnait pas son enfant, et au milieu de ces peines le favorisa d'ineffables visions. Souvent Jésus-Christ vint le visiter, dotant son fidèle serviteur de grâces insignes. Un matin, il se manifesta à lui visiblement entouré de sa mère Marie et de tous les saints de la cour céleste. Le Seigneur daigna adresser la parole à l'humble moine : *Tu es filius meus dilectus, in quo mihi bene placui.* Puis l'embrassant *(et amplexans eum in brachiis)*, il dit à sa Mère et aux saints : *ecce puer meus electus* [3].

Le dévot prieur eut ainsi fréquemment avec son Seigneur de mystérieux colloques, qu'il n'est pas permis à l'homme de divulguer, mais qui transparaissent dans ses livres. Et le *bon cuisinier*, Jean d'Afflighem, affirme qu'il le vit une fois élevé à un tel degré de gloire qu'il n'a été possible à aucun de ses contemporains de le dépasser.

1. Pomerius, lib. II, cap. xxiv.
2. Id., *ibid.*, cap. xxv.
3. Id., *ibid.*, cap. xxvi.

Ne touchons pas d'une main grossière à ces précieuses guirlandes qui s'enroulent autour de la biographie des saints. Les psychologues ont sans doute raison, eux dont la tâche est exclusivement d'étudier le mécanisme de la vie spirituelle, de voir dans les apparitions, les phénomènes d'audition, etc., des états hypnoïdes relevant de causes bien déterminées. Scientifiquement, les visions et les paroles surnaturelles pourraient n'être que des hallucinations psycho-sensorielles provoquées par « le développement spontané dans la conscience des émotions ordinairement liées à la présence d'un être ou d'un objet »[1]. D'origine subconsciente, ces hallucinations — dans le sens scientifique et non populaire et péjoratif du mot — « diffèrent des hallucinations d'origine hystérique en ce qu'elles restent en concordance avec les événements de la vie réelle »[2]. Mais l'explication du mécanisme ne change rien à la valeur intrinsèque de la révélation. C'est ce qu'a fort bien compris et exprimé H. Delacroix quand il montre dans les visions une extériorisation des propres desseins du mystique : « Ainsi s'exprime son âme; les visions sont une poésie religieuse et une étape vers la libération, vers la nudité de l'esprit[3]. » Il y a dans tout état affectif un élément qui échappe à l'investigation scientifique. Si celle-ci pouvait saisir le mystère qui nous enveloppe de toutes parts, que resterait-il des grandes exaltations de l'âme, de la prière, du patriotisme, des saintes douleurs dont saignent les fronts les plus nobles de l'humanité? N'avons-nous pas lu que « l'amour est une entité émotive spécifique, consistant dans une variation plus ou moins permanente de l'état affectif et mental d'un sujet, à l'occasion de la réalisation — par la mise en œuvre fortuite d'un processus mental spécialisé — d'une systématisation exclusive et consciente de son instinct sexuel »[4]!

Au surplus, pas plus que Jésus n'attribuait à ses miracles une influence décisive et qu'il ne les élevait comme valeur

1. B. Leroy, *Le Langage*, p. 199 ss; H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, App. I, p. 440.
2. De Montmorand, *op. cit.*, p. 135.
3. *La Religion et la Foi*, p. 272.
4. G. Danville, *La Psychologie de l'Amour*, Paris, 1919, p. 179.



apologétique au-dessus de sa parole et de sa vie sainte, les mystiques ne font état des faveurs spirituelles dont ils sont l'objet, tout en restant convaincus de leur réalité[1]. Ces phénomènes nous parlent de la suprématie de la vie spirituelle, d'une force inconnue qui besogne au cœur des croyants, ils nous parlent d'union possible avec l'infini, de sécurité et de joie.

Ces sentiments, Ruysbroeck les a certainement éprouvés. Leur secret est dans sa vie sainte autant et plus peut-être que dans son organisme débilité par le jeûne. Le mysticisme ainsi compris, en captant et en dirigeant les forces spirituelles, repousse le formalisme religieux qui est, lui, la véritable maladie de l'esprit. Il est une victoire non une défaite. Et il demeure vrai, d'une vérité d'âme entière et absolue, en dépit de toutes les explications mécanistes, qu'en élevant la coupe du mystique repas institué par Jésus, le vieux prieur a senti son cœur visité et réchauffé. Il s'est senti rassuré, raffermi dans la nuit. Et sa vive piété a su projeter, en avant de son chemin, la silhouette mystérieuse du divin Compagnon qui, au dernier soir, avait promis de ne laisser aucun des siens orphelin.

## IV.

Mais les douceurs de la contemplation n'occupaient pas tout entier Ruysbroeck. Dès son installation à Groenendael, il reprit sa plume, pressé de donner aux autres un peu de la richesse intérieure qui remplissait son âme.

Pomerius nous rapporte que le prieur n'écrivait que lorsqu'il se sentait illuminé de la grâce divine[2]. Alors, il s'enfonçait sous les ombrages de la forêt solitaire.

Nous aimons à suivre notre mystique au fond de quelque combe verdoyante, toute résonnante du bruit de milliers d'élytres battues. Le fils du célèbre philosophe Emerson raconte que son père n'eut jamais qu'une méthode de travail. Chaque matin il se rendait dans les bois pour *écouter*.

1. Sainte Thérèse, *Château*, 6e dem., chap. IX; Jean de la Croix, *Montée*, liv. II, chap. VIII, XVI; saint Ignace, *Acta sanct.*, ad 31 Julii, *Prelimin.*, nº 614.
2. Pomerius, lib. II, cap. XIV.

Il y restait une heure ou deux pour emmagasiner tout ce qu'il avait à recevoir ce jour-là. Ensuite il rentrait chez lui, et mettait sur son calepin ce qu'il avait reçu. Ainsi agissait Ruysbroeck. Comme un miroir d'argent qu'on présente au soleil, il offrait son âme aux illuminations de l'inspiration. Il écoutait parler en lui la voix intérieure, et les choses, autour de lui, lui redisaient la même leçon. Tout lui était parabole, transparent symbole de l'éternelle vérité. Un saxifrage dans l'anfractuosité d'une roche, une bestiole grimpant sur sa robe de bure, les étamines d'or groupées, tels de frémissants amants, autour du pistil qui attend son heure pour s'entr'ouvrir, le mystérieux phénomène de la miellée dont les larges gouttes sucrées tombent à terre avec un bruit mat, toute la merveilleuse et mouvante féerie du monde lui apparaissait comme une divine Écriture dont son cœur déchiffrait le sens. Cette profonde communion avec la nature a parfumé toutes les pages de notre héros d'un salubre arome de sous-bois et de fraises mûres. On ne peut négliger cette influence sylvestre si l'on veut avoir une juste estimation de la pensée de Ruysbroeck. Loin d'être sortis des divagations d'un esprit replié sur lui-même, ses livres ont jailli d'un cœur éperdu d'admiration et de poésie, et c'est cela même qui leur assure, à travers les âges changeants, un charme permanent.

Recueillons donc ce que le bon Pomerius nous raconte de son maître, car il y a ici, sous les naïfs développements du chroniqueur, une pénétrante vérité. Considérons Ruysbroeck, assis sur quelque souche moussue, et gravant *per clavo* sur une tablette de cire ce que lui dictait l'Esprit. Le soir, il rapportait la tablette au monastère, et développait plus tard ces brèves annotations. Souvent, il passait des semaines entières sans rédiger ses notes, puis, si l'inspiration le tourmentait, il reprenait l'ouvrage interrompu, « et cela avec une telle précision, une telle connexion des phrases et des idées, que cet ouvrage morcelé paraissait coulé d'un seul jet et travaillé lentement dans le silence de la cellule » [1].

Laissons à Pomerius cette appréciation exagérément louangeuse. La plupart destraités de Ruysbroeck pèchent

1. POMERIUS, lib. II, cap. XIV.



précisément par leurs lacunes de composition. Les brusques jaillissements de l'inspiration eux-mêmes doivent être soumis au contrôle de la raison, et contenus dans un moule très ferme. Cette discipline manque évidemment à notre mystique.

Plus tard, accablé par l'âge, Ruysbroeck emmena avec lui, dans ses promenades, un frère chargé d'écrire sous sa dictée. C'est la scène que représente la miniature du manuscrit A que nous avons reproduite. On y voit le vieux prieur assis sous d'épaisses frondaisons. De la main droite il grave avec le stilus, sur la tablette qui repose sur ses genoux, ce que lui dicte l'Esprit, représenté par une colombe. Vis-à-vis de lui est assis, devant un pupitre, un jeune moine aux cheveux noirs. En suivant du doigt le texte d'une tablette de cire, il transcrit sur une feuille de parchemin ce que le vieillard a tracé il y a un moment..

Un jour, continue Pomerius, Ruysbroeck, absorbé dans sa méditation, oublia l'heure du retour. Après avoir en vain fouillé le monastère, les frères se mirent, à la nuit, à explorer la forêt. Un des moines remarqua soudain un tilleul tout enveloppé d'une mystérieuse clarté. Il s'y dirigea et trouva le mystique *in magno fervore divinae dulcedinis sub eadem arbore sedentem* [1]. L'arbre miraculeux devint pour les moines l'objet d'une grande vénération. Sanderus chanta en vers la gloire du *tilia Rusbrochii* [2]. Encore vers 1500, les religieux de Groenendael le connaissaient très bien. A cette époque, le prieur Jacques Dynter le fit remplacer par un autre. Mais lorsque les guerres de religion forcèrent les moines à quitter leur maison (vers 1577) le tilleul se mit à dépérir, et ne refleurit qu'au retour des pieux cénobites en 1606. En novembre 1622, l'infante Isabelle édifia sous ses rameaux une petite chapelle avec cette inscription :

AETERNO DEO — ET — B. MARIAE VIRGINI — LAVRETANAE — ELISABETHA INFANS POSVIT [3].

1. POMERIUS, lib. I, cap. XV.
2. *Chorographia sacra Brabantiae*, t. II, p. 29.
*Votum ad Tiliam Rusbrochii.*
*... Posteritas audi : Tilia est, quae nescia falli,*
*Ex fama, judicia relligionis erit...* etc.
3. WAUTERS, *op. cit.*, t. III, p. 536.

Le précieux arbre semble avoir disparu au XVIII[e] siècle. Mais un archéologue belge, M. René Stevens, en se basant sur les données d'une gravure de Lucas Vosterman junior, parue dans la *Chorographia sacra Brabantiae* de Sanderus, a eu la bonne fortune de retrouver l'emplacement de l'ancienne chapelle de l'Infante à un endroit où se trouvent précisément quelques tilleuls. Comme le tilleul n'est pas une essence forestière habituelle en Soignes et ne se rencontre nulle part ailleurs dans la forêt, on peut en conclure qu'on se trouve là en présence de rejetons de l'arbre célèbre [1].

C'est dans cette atmosphère de piété et de poésie que furent composés les *Sept Clôtures*, le *Miroir* et les *Sept Degrés*.

Le livre des *Sept Clôtures* [2] est un traité de direction spirituelle, adressé à une clarisse bruxelloise, Marguerite de Meerbeke :

*Lieve suster, boven alle dinc*
*Si God ghemeint en ghemint.*

Après avoir déploré la perversion actuelle de la règle, Ruysbroeck suit l'ordre des occupations de la journée d'une bonne religieuse. « La règle, hélas ! on l'observe maintenant d'après des gloses, et non d'après le texte. La pauvreté s'est changée en magnificence, opulence et bien-être, autant qu'on en peut avoir. On exalte bien en paroles la pauvreté, mais les actes n'y sont pas conformes. La pénitence et le travail sont tout alanguis, car les frères se croient faibles et veulent des adoucissements et une vie facile. La doctrine devient subtilité, questions oiseuses et nouvelles trouvailles, où l'honneur de Dieu et le fruit pour les âmes ne se rencontrent que peu ou point [3]. »

Pour se garder pure, une religieuse doit se créer toute une série de clôtures qui la séparent du monde. D'où le titre du traité [4]. L'ouvrage comporte un grand nombre de

1. *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles*, t. XXIV, 1910, pp. 27-34.
2. DAVID, t. IV, pp. 63-121 : *Dat boec van Seven Sloten ;* SURIUS, pp. 265-282 : *De VII Custodiis opusculum longe piissimum.*
3. Chap. I.
4. « *En hier omme hebbic ghemerct in Sint Claren, die eene beghine was van uwer ordinen, dat si besloten was in VII Sloten.* »



pages remarquables, par exemple le chapitre V sur les soins à donner aux malades, et le chapitre XXI sur la lecture du soir. Ruysbroeck conseille à sa pénitente de lire trois livres : l'un qui est vieux, difforme, souillé, écrit à l'encre noire et qui représente notre vie pécheresse; l'autre de parchemin très blanc où se trouve, écrite avec du sang, la très innocente vie de Notre Seigneur Jésus-Christ; le troisième enfin, qui est bleu et vert, et dont tous les caractères sont d'or fin et qui figure la vie céleste dans l'éternité.

Le *Miroir du Salut éternel* [1] est de même une instruction spirituelle donnée à une âme pieuse, peut-être à la sœur clarisse déjà nommée [2]. Le manuscrit bruxellois n° 9320-24 le qualifie à cause de son contenu de : *epistola de sacrosancto sacramento altaris*. Une grande partie du traité est consacrée en effet aux dispositions qu'il convient d'avoir pour s'approcher du sacrement. Mais le livre est avant tout un exposé de la doctrine mystique. Ruysbroeck y condense toutes ses autres réflexions, laissant tomber l'accessoire et gardant l'essentiel. Aussi Van Mierlo n'hésite-t-il pas à voir dans le *Miroir* le chef-d'œuvre de notre mystique [3]. Ce livre est loin cependant de la composition architecturale des *Noces*, et Ruysbroeck en a bien eu le sentiment, car il dit : *En al en bin ic in die materie niet ordelic voertghegaen*, tout en qualifiant ce désordre de volontaire : « je le savais et l'ai fait avec intention, me réservant d'achever maintenant ce que j'ai omis. [4] »

Les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel* [5] paraissent bien également avoir été destinés à des religieux cloîtrés. Certains passages du chapitre XII sur les mélodies célestes peuvent faire penser à la *cantersse* (chantre) Mar-

1. DAVID, t. III, pp. 119-235, *Die Spieghel der ewigher salicheit ;* SURIUS, pp. 13-47, *Speculum aeternae salutis.*
2. Cependant la religieuse à laquelle s'adresse ici Ruysbroeck semble être tout au début de sa vie spirituelle : *mer sidi noch novicia* (chap. I).
3. VAN MIERLO, *Dietsche Warande...*, 1910, p. 553.
4. Chap. XXI.
5. DAVID, t. IV, pp. 1-60 : *Van VII Trappen in den graet der gheesteiker minnen ;* SURIUS, pp. 282-302 : *De Septem gradibus amoris libellus optimus.*

guerite de Meerbeke; mais nous n'avons aucune indication plus précise. Ruysbroeck emprunte l'image de l'échelle mystique, familière à la littérature ascétique, depuis la règle de Saint-Benoît [1], et popularisée par la célèbre *Scala* de Jean Climaque. Ruysbroeck compare la vie à un escalier de sept marches équivalentes aux étapes progressives qui mènent à la perfection, c'est-à-dire la vie parfaitement contemplative *(een ghewarich scouwende leven)* et un état de non-savoir *(grondeloes niet weten)* qu'il est difficile de se représenter à travers les explications embarrassées de notre mystique [2]. Dans les divers exercices mystiques des cinq premiers degrés, Ruysbroeck fait intervenir les hiérarchies célestes. Mais il abandonne sur ce point assez gravement la tradition pour que Gérard de Groote ait hésité à traduire le traité : *Librum de gradibus teutonicum non optarem publicari nisi quaedam in eo, praecipue de hierarchiis angelorum, essent reformata; quae aliqualiter ad verba Patrum in latino cum timore reformavi* [3].

1. Chap. VII.
2. Chap. XIV.
3. NOLTE, *Theol. Quartalschrift*, 1870, p. 284.

## CHAPITRE IX

### Les Moines forestiers.

Le promeneur qui suit la ligne des sept beaux lacs cachés au fond de la Vallée Verte et où se reflètent les mouvantes frondaisons des hêtres, cherche en vain aujourd'hui l'emplacement de l'ancien monastère des Chanoines réguliers de Saint-Augustin. Les pillages et les incendies n'ont rien laissé des constructions qui abritèrent pendant plus de trois siècles les méditations des moines forestiers. Et rien n'est désolant comme ce cadre d'eaux vives et de bois qui marque la victorieuse reprise de la nature sur les œuvres fugitives des hommes. Le silence puissant de la forêt s'est refermé sur les voix monacales qui jadis s'élevaient là, dans la splendeur humide de l'aurore, et qui psalmodiaient encore à l'heure où se taisaient, dans la paix du soir, la plainte des ramiers et l'immense palpitation d'innombrables vies. *Etiam periere ruinae!*

C'est à peine si le pèlerin, remontant les pentes douces qui s'élèvent du bord de l'eau vers la crête sud-est du vallon, heurte du pied quelques vestiges de pierre, entièrement cachés par les graminées et les fougères. Ce sont des tronçons du premier mur d'enceinte, des ruines de l'ancienne église, en brique rouge, plus loin un caveau voûté à moitié écroulé. Mais ces débris permettent encore à l'historien, en s'aidant d'antiques gravures, de fixer l'emplacement du célèbre monastère.

Il s'élevait sur la pente qui aboutit aujourd'hui à la grande route de Mont-Saint-Jean à Malines, et formait une sorte de triangle isocèle, bordé au nord-ouest par le Vivier qui succède à l'étang de la Patte d'Oie et par l'étang de Charles-Quint, au sud-est par la route, et au midi par le petit chemin de la Procession qui traverse un bosquet d'arbres résineux. En se plaçant sur la route, à mi-chemin

entre la Croix-Pay et le sentier du Curé, on peut embrasser d'un regard, par une trouée de la futaie, l'ensemble de l'ancien domaine, avec, dans le fond, l'admirable étang de Charles-Quint.

C'est dans ce cadre magnifique que les anachorètes élevèrent les constructions indispensables à la vie commune. Rien, dans la première figure de Groenendael, ne fut accordé au luxe, à l'ornementation extérieure. Au début, il s'agissait simplement de loger quelques pauvres moines, une quinzaine tout au plus. On courut donc au plus pressé. Se partageant les ouvrages de charpente et de maçonnerie, les solitaires eurent bientôt fait d'entourer leur domaine d'une palissade de bois qui les mettait à l'abri des chevreuils et des sangliers ainsi que des bruyantes incursions des chasseurs. En bois également furent édifiés une humble chapelle *(oratorium)* et le monastère proprement dit. Celui-ci comprenait, sans doute, suivant la mode du temps, plusieurs bâtiments : l'habitation des moines, avec des pièces réservées à l'infirmerie et à la bibliothèque *(scriptorium)* ; le *vestiarum*, destiné au rangement et à la réfection des vêtements; le *cellarium*, dans lequel étaient réunies les provisions, et où l'on conservait pour l'hiver les fruits du verger. Quand Gérard de Groote vint visiter le couvent, vers 1377, l'aspect primitif n'avait guère changé. « Lorsqu'ils arrivèrent à Groenendael, dit Thomas a Kempis, Gérard et ses compagnons ne virent aucun bâtiment élevé et luxueux : partout les marques de la simplicité et de l'humilité qui étaient les caractéristiques mêmes de notre céleste Roi lorsqu'il vint sur la terre. »

La vue de cette simplicité toute évangélique fit sur les voyageurs une profonde impression, si nous en jugeons par la lettre que Gérard de Groote adressa à Ruysbroeck à son retour en Hollande : « ardeo adhuc et suspiro vestram praesentiam et de spiritu vestro renovari et inspirari et mihi impertiri » [1].

1. *Vita Ger. Magn.*, cap. x.



## I.

Si nous ne pouvons aujourd'hui reconstituer exactement l'emplacement des différents corps de bâtiments, nous pouvons cependant, grâce aux documents, avoir une vue très exacte de la vie des moines et de l'esprit qui régnait dans l'association. Ces documents sont, avant tout, la Chronique du couvent de Mont-Sainte-Agnès, de Thomas a Kempis, les écrits de Ruysbroeck et de quelques-uns de ses compagnons, les lettres de Gérard de Groote et l'épître déjà mentionnée de Pierre de Herenthals, enfin la règle de Saint-Augustin à laquelle s'étaient soumis les nouveaux solitaires.

La vie du monastère étant strictement réglée par les prescriptions augustiniennes, il vaut la peine de nous arrêter quelque peu à cette discipline, d'en parcourir les divers articles, pour obtenir de la vie monastique à Groenendael un tableau d'ensemble très consistant.

Sur l'origine de la règle de Saint-Augustin l'unanimité n'est pas faite parmi les savants. On pense généralement que la célèbre règle a été déduite d'une lettre adressée en 423 par l'évêque d'Hippone à des religieuses révoltées contre leur supérieure [1]. Mais il se pourrait également qu'elle ait été extraite des deux *Sermones de moribus clericorum* qui reprennent les mêmes idées [2]. Cependant le fait que les prescriptions disciplinaires sont pour ainsi dire codifiées dans la lettre *ad Moniales* favorise plutôt la première hypothèse. C'est celle que nous adoptons pour notre part [3].

Saint Augustin avait été l'introducteur de la vie monastique en Afrique romaine. Il avait transformé sa maison patrimoniale de Tagaste en monastère pour s'y consacrer

1. *Epist.* CCXI, *ad Moniales* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. XXXIII, col. 960-965.

2. THOMASSINUS, *Vetus et nova ecclesiae disciplina*, Lugd., 1706, pars I, lib. III, cap. 21, § 6.

3. Sur cette règle, v. : HUGUES DE S. VICTOR : *Expositio in regulam B. Augustini* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 881-924; *De Institutione novitiorum (id.*, col. 925-952); PENOTUS, *Ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Colog., 1630; A. MIRAEUS, *Regulae et constitutiones clericorum in congregatione viventium*, Antverp., 1638; TILLEMONT, *Mém. pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles de l'Eglise*, 1702,

à la méditation en compagnie d'Alypius, d'Evodius et d'autres de ses amis. A Hippone même, il avait fondé une communauté de femmes dont il avait confié la direction à sa sœur. Lorsque celle-ci mourut, les sœurs se révoltèrent contre la nouvelle supérieure, Felicitas, et contre l'aumônier Rusticus. C'est alors qu'Augustin leur adressa l'épître en question pour les exhorter à la concorde. Le ton de la lettre est autoritaire, presque sévère. Le grand évêque enjoint aux révoltées de se conformer à une série de prescriptions : *haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constitutae*. Il spécifie, en terminant, que la lettre devra être lue à haute voix chaque semaine et il prévoit des punitions pour les délits et les infractions.

D'un regard minutieux, Augustin embrasse tout l'ensemble de la vie conventuelle. On sent que pour lui il n'y a pas de petits détails; le matériel et le spirituel sont intimement entrelacés. Et c'est précisément ce souci du détail, cet *œil du maître* partout visible et la profonde connaissance du cœur humain qui éclate tout le long du document, qui assurèrent à la règle augustinienne son crédit séculaire, et firent d'elle la loi d'innombrables sociétés religieuses.

La discipline telle que la conçoit saint Augustin est fondée sur les principes du cénobitisme oriental : vœu de pauvreté, vœu d'obéissance, communauté des biens et vie commune.

Augustin insiste d'abord sur la nécessité d'une parfaite union entre toutes les sœurs. Le recrutement des religieuses amenait au couvent des femmes de diverses classes sociales : il est désirable que les distinctions soient absolument abolies. Tirer orgueil des biens que l'on a apportés à la communauté en y entrant, ou, si l'on sort d'un milieu déshérité, se réjouir d'être désormais à l'abri d'une vie précaire, sont des fautes d'égale gravité. La supérieure doit distribuer à chacune la nourriture et les vêtements, non également, mais selon les besoins différents.

t. XIII; HELYOT, *Hist. des ordres monastiques religieux et militaires*, Douai, 1714; ZUNGGO, *Historiae generalis et specialis de ordine canonicorum regularium S. Augustini prodromus*, Ratisb., 1742-1745; W. DE VREESE, *S. Augustyns regule in dietsche*, Gand, 1894; P. MONCEAUX, *Un couvent de femmes à Hippone*, in *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscript.*, 15 nov. 1913.



Il faut prier aux heures et aux temps marqués, accomplir strictement les exercices spirituels fixés. A table, il faut écouter la lecture, et, en dehors des heures de travail ou de prière, se cultiver par la lecture de quelque livre emprunté à la bibliothèque commune.

Sans tomber dans l'ascétisme exténuant, on retirera un grand profit spirituel des jeûnes et de l'abstinence dans le boire et le manger : dompter la chair, c'est libérer l'esprit.

Comme quelques-unes des religieuses prolongeaient jusque dans la chapelle leurs conversations ou leurs discussions, Augustin ordonne de ne pas changer la destination de l'oratoire.

Que la pureté et la décence se montrent dans la façon de marcher, dans la manière de porter les vêtements et dans la coiffure. Les religieuses peuvent sortir, mais elles doivent toujours être au nombre de trois. En promenade, « si les regards tombent sur quelqu'un, ils ne doivent s'arrêter sur personne ».

Tout un paragraphe est consacré au vestiaire. Autant que possible les habits ne doivent pas devenir la propriété de celles qui les portent. Ils seront déposés dans un même lieu, sous la garde d'une sœur spécialement préposée à cet office. Les sœurs prendront soin des vêtements, les secoueront régulièrement pour les préserver de la teigne. Les habits seront lavés, sans aller cependant jusqu'à une propreté trop recherchée, ce qui entraînerait une souillure spirituelle.

En ce qui concerne l'hygiène, il est mauvais de faire un usage trop fréquent de bains. Les sœurs bien portantes seront autorisées à prendre un bain *semel in mense*. On se rendra au bain accompagnée de deux autres religieuses désignées par la supérieure.

Enfin, les relations des sœurs entre elles seront toujours empreintes de douceur; elles se feront un devoir du pardon mutuel. Toutes devront obéissance et respect à la supérieure.

Telle est l'épître CCXI dans ses prescriptions essentielles. Elle répondait si manifestement aux besoins de la vie conventuelle qu'après la mort de saint Augustin elle devint un véritable code qui, avec quelques retouches et quelques adaptations, régit indifféremment les couvents de

femmes et les monastères d'hommes. Dès 426 les moines d'Hadrumète lui reconnurent force de loi. On la retrouve, avec quelques modifications dans la *Regula ad servos Dei* que saint Benoît d'Aniane publia dans son *Codex regularum*[1].

Elle figure parmi les sources dont s'inspira saint Benoît pour élaborer la règle bénédictine[2], et, vers la même époque, saint Césaire d'Arles, un des grands régulateurs de l'Église. s'en est servi pour ses travaux de théologie pratique[3].

Mais c'est à partir du XI^e^ siècle surtout que les prescriptions augustiniennes furent définitivement érigées en règlement conventuel. En 1067, Gervais, archevêque de Reims, dans une charte donnée pour le rétablissement de l'abbaye Saint-Denys de Reims, stipula que les chanoines devraient se conformer à la règle de Saint-Augustin : *canonicos ibidem ad honorem et laudem Dei constitui Beati Augustini regulam ordinemque profitentes*. De la fusion de cette règle avec la règle canonique de Saint-Chrodegang de Metz[4], naquit l'institution des chanoines réguliers *(canonici regulares)*. La règle canonique, élevée en loi par ordre de Louis le Pieux en 816, était en effet tombée en désuétude au XI^e^ siècle. Des chanoines, titulaires de fiefs seigneuriaux, vivaient ouvertement contre toute règle ecclésiastique. Un tel état de choses appelait une réforme, dont les principaux ouvriers furent Grégoire VII, Guillaume de Champeaux, le fondateur de l'école de Saint-Victor, et saint Norbert. Innocent II, dans le concile de Latran de 1139, ordonna que tous les chanoines se soumissent à la règle augustinienne.

Mais cette règle ne se présentait pas, comme les autres grandes règles, selon un type unique. Elle comportait suivant les maisons des allègements plus ou moins considérables. A Saint-Victor, par exemple, elle était presque aussi sévère que la règle bénédictine; la viande y était interdite sauf pour les malades. Il en était de même dans l'Ordre des Prémontrés, fondé par saint Norbert en 1120, où les religieux s'infligeaient de véritables macérations. Ils devaient dormir sur la dure, tout habillés et chaussés *(caligis calceati)*; le jeûne était obligatoire pendant six mois de l'année, de la fête de la Sainte-Croix (14 septembre) à Pâques. Durant cette période, l'unique repas des religieux était composé de deux ragoûts ou *pulmenta*. Ailleurs, au contraire, — et il semble que c'était le cas pour Groenendael comme à Saint-Victor, — les chanoines réguliers pouvaient coucher sur des matelas et quitter, pour la nuit, leurs vêtements de travail. Ces vêtements étaient chauds et solides et comportaient, outre la pelisse, chemise et caleçon[1]. Après les matines, les religieux pouvaient regagner leur lit, *recreationis causa*. La journée, ils la consacraient au labeur intellectuel ou à la pratique du ministère dans les alentours du monastère *(opus Dei)*; mais ils étaient tenus de donner quelques heures par jour au travail manuel[2].

1. MIGNE, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 1377-1381.
2. MIGNE, *Patr. lat.*, t. LXVI, col. 694 ss.
3. P. LEJAY, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, X, 1905, pp. 135, 217, 444.
4. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XIV, pp. 313 ss.



## II.

Ces renseignements nous permettent de nous rendre compte de la vie que menaient à Groenendael les nouveaux chanoines. Ruysbroeck nous a d'ailleurs laissé dans le livre des *Sept Clôtures* un vivant tableau de la vie conventuelle, dans lequel on peut voir un reflet de ce qui se passait au sein de la Vallée Verte.

Tout d'abord la vie matérielle. Les ressources du monastère provenaient de revenus réguliers, tels que le produit de la vente de bois débités, et de recettes extraordinaires provenant de donations ou de legs. A l'origine ces donations furent assez rares; mais cette pénurie était compensée par l'apport des novices. Il est plus que probable que Franco de Coudenberg, doté d'un riche patrimoine, n'abandonna pas tous ses biens aux pauvres en quittant Bruxelles, et qu'il en réserva une partie pour les premiers besoins de

1. JACQUES DE VITRY, *Hist. occident.*, pp. 319-320; VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I, p. 193.
2. Les règlements de Saint-Victor qui fournissent ces indications, sont consignés dans un précieux manuscrit : le *Liber Ordinis*, à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, manuscr. 1636-1637. Voir aussi, à la Bibliothèque nationale, manuscr. lat. 14673 et 15059. Cf. FOURIER-BONNARD, *Hist. des chanoines réguliers de Saint-Victor*, pp. 56-83.

l'association. Les ducs de Brabant également, suivant la coutume, permirent certainement aux reclus de pratiquer en forêt des coupes dont ils leur abandonnaient le produit. Mais ce furent surtout les legs et les apports qui enrichirent le monastère. On trouve les traces de ces ressources tout le long du *Nécrologe* de Groenendael. Les noms des frères sont presque tous suivis de mentions comme celles-ci : *habemus ab eo et per eum circiter C florenos perpetuos ; habemus ab eo VII libros Parisienses*, etc.

L'alimentation des moines ne coûtait guère que le travail des jardins et du verger. Toutes les règles monacales stipulent que les moines doivent vivre de l'exploitation de leur domaine. Les anciennes gravures du couvent nous montrent les bâtiments du monastère séparés par de riches vergers, des pépinières et des potagers partagés en carrés. Peut-être les moines, à l'imitation de leurs voisines les Bénédictines de Forest, s'adonnaient-ils à la culture du raisin qui réussissait fort bien sur les pentes ensoleillées des clairières. Ils possédaient certainement quelques vaches, des troupeaux de moutons ou de chèvres. Les lacs proches, en outre, leur fournissaient en abondance le poisson.

Le travail manuel était en grand honneur à Groenendael. « Il n'y a pas de bonheur possible sans travail, » aimait à répéter Ruysbroeck [1]. Il honorait l'outil, la pioche, la truelle ou la faucille à l'égal des vases sacrés, et il ne se mettait pas lui-même en dehors de la règle commune. Le biographe nous le montre accompagnant les frères au potager, maniant le sarcloir ou brouettant de l'engrais [2]. A vrai dire, les moines *(patres)* choisissaient eux-mêmes entre les divers travaux manuels ceux qui convenaient plus particulièrement à leurs aptitudes ou à leurs goûts. Le gros de l'exploitation retombait principalement sur les frères lais ou convers *(fratres conversi)*. Petites gens de métier, tâcherons de campagne, les frères convers reprenaient au monastère les travaux qu'ils exerçaient dans la vie laïque [3]. En un

1. *Les quatre Tentations*, David, t. IV, p. 280 : *ende sonder dese werken en mochten si niet salich syn*. Cf. *La pierre brillante*, chap. IX, XI.

2. POMERIUS, lib. II, cap. XX.

3. ... licet externis officiis, laboribus manualibus, mechanisque operibus... status conversum specialiter sit deputatus. *Chronic. Windes.*, p. 116.



temps où le sort des travailleurs ne différait guère de celui des serfs, l'entrée en religion signifiait la liberté. Astreints aux vœux de chasteté et d'obéissance, ils devenaient des religieux tout en restant des ouvriers Et cette situation mixte apparaissait jusque dans l'extérieur et le costume : au lieu de tomber jusqu'aux pieds, leur tunique de laine leur venait seulement à mi-jambe ; le capuce était moins large. Ils portaient généralement la barbe entière ; les anciens documents les appellent indifféremment, à cause de cela, *barbati* ou *conversi laïci*.

Ces humbles artisans fournissaient au monastère la presque totalité de la main-d'œuvre et donnaient à l'association l'aspect d'une véritable société en réduction se suffisant à elle-même. Ils étaient boulangers, bûcherons, bouviers, vignerons, charretiers, forgerons, valets de basse-cour, etc. Mais ils relevaient la dignité du travail en l'associant à la vie religieuse. D'une instruction rudimentaire pour la plupart, les convers adoraient Dieu dans toute la simplicité de leur cœur. La seule obligation qu'ils eussent était de savoir par cœur le *Pater*, le *Credo*, le *Miserere mei, Deus*, et le *Benedicite*. Mais cette pauvreté d'esprit, loin de nuire aux élans du cœur, favorisait cette piété des gens simples qui en sait parfois plus long sur les mystères derniers que la sagesse des savants. Il leur semblait, à ces pauvres convers que le monastère avait recueillis du train misérable du monde comme en un hâvre de paix, que Dieu lui-même besognait avec eux. Il marchait à côté de leur charrue. Il leur apparaissait en une gloire nouvelle dans la splendeur mouillée de l'aube lorsqu'ils menaient les troupeaux sur les pentes ; son visage rayonnait, tout enveloppé d'étincelles, dans l'antre noir de la forge.

Et de leur côté les convers offraient en hommage au Maître de la vie les plus humbles et les plus pénibles besognes, qu'ils interrompaient seulement pour réciter les heures qu'annonçait de loin la cloche du monastère. Mieux que tout autre, le pauvre frère lai pouvait comprendre la parole évangélique sur les oiseaux des champs : votre Père céleste les nourrit. En entrant au monastère, n'échappait-il pas aux brutalités du seigneur, aux vicissitudes d'une existence précaire? N'avait-il pas la paix assurée? Aussi

comprend-on ces brusques mouvements de joie qui exaltaient ces cœurs simples et se manifestaient parfois en pratiques naïves et en paroles désordonnées, telles que les documents en ont perpétué le récit [1].

A Groenendael, les premières années furent employées principalement à défricher et à rendre fructifiables les terres que le duc de Brabant avait cédées à l'association naissante. Travail pénible s'il en fût que l'essartement des terrains forestiers. Il fallait non seulement abattre des arbres gigantesques, pressés les uns contre les autres, expurger le sol des buissons épineux, brûler les racines pour avoir raison de leur vitalité extraordinaire; mais encore, après ces travaux d'éclaircissement, revivifier la terre épuisée par l'avidité des essences forestières séculaires. Bien souvent, il fallait transporter à dos d'homme la terre végétale. Les *pères* partageaient ces durs labeurs avec les frères. Et ce n'était pas le spectacle le moins instructif de tous que de voir ces hommes « éminents par leur vie et leur science » maîtres-ès-arts, grands bourgeois citadins, ou chanoines opulents, s'adonner librement aux travaux de la glèbe, raccommoder eux-mêmes leur froc ou graisser leurs bottes.

La direction générale de l'exploitation était confiée au prévôt *(praepositus)*, nommé par l'évêque. Cette charge fut occupée en premier lieu, nous l'avons vu, par le riche patricien Franco de Coudenberg, qui resta en fonctions jusqu'à sa mort, en 1386. Le prévôt avait pour mission de faire appliquer la règle et de sévir éventuellement contre toute infraction. Administrateur en chef de la communauté, il présidait à la distribution des vivres et des vêtements, répartissait chaque jour les divers travaux manuels, recevait les plaintes et les requêtes et y répondait dans un esprit paternel, veillait à la bonne entente entre tous.

Immédiatement en dessous de lui venait le *prieur (prior)*, sans autre attribution que celle de seconder le prévôt. Sauf Ruysbroeck, qui fut directement désigné par l'évêque de Cambrai, le prieur était nommé par le prévôt après consultation des moines, *per viam scrutinii*.

1. Cf. POMERIUS, *op. cit.*, lib. III, cap. XX.



Un autre père était chargé de l'administration financière du monastère. C'était le *cellarius*, ou le *refectorarius*, qui veillait à la confection des repas, surveillait les jeûnes, distribuait les parts en les mesurant au labeur que l'on réclamait de chacun. Les convers, qui se livraient au dehors à des travaux de force, avaient droit le matin à un repas plus abondant, le *mixtum*. De même les malades bénéficiaient par les soins du *cellarius* de quelque adoucissement dans le régime. Le père cellerier réglait en outre tous les marchés avec l'extérieur, soldait les comptes et avait seul la capacité d'engager les dépenses nécessitées par la vie ou l'agrandissement du monastère.

Plus tard, outre ces trois dignitaires qui constituaient la hiérarchie primitive, le développement de la maison nécessita d'autres fonctionnaires *(officiarii)*. Ce furent le grand hôtelier *(hospitularius)*, chargé d'accueillir les voyageurs ou les visiteurs, le père chambrier *(infirmarius)*, dont le titre définit la fonction, le grand chantre *(cantor)*, préposé à la maîtrise, l'armoirier ou bibliothécaire *(librarius, armorius)*, le sacristain *(custos sacrarii)*, qui veillait à l'entretien de la chapelle et des objets du culte; le portier *(portarius)* qui, chargé d'ouvrir aux visiteurs et de recevoir les pauvres, devait être choisi parmi les moines connus pour leur bonne humeur et leur affabilité [1].

Jetons maintenant un regard dans l'intérieur du monastère en prenant pour guide Ruysbroeck qui a laissé des instructions pour toutes les occupations qui remplissent la journée.

Tout d'abord la vie d'un religieux doit être toute d'humilité, de pauvreté et d'obéissance. « La plus grande gloire et la plus haute noblesse qu'il y ait au monde, c'est de servir Dieu [2]. » Ce service est détaillé dans la règle, à laquelle il faut se conformer absolument, sans rechercher les adoucis-

1. Sur ces divers offices, v. THOMAS A KEMPIS, *Chronic. Mont-S.-Agnetis*, pp. 102 ss; BUSCH, *Chronicon Windesemense*, et surtout les *Constitutiones canonicorum regularium ordinis S. B. Augustini Episcopi* dont la première rédaction remonte à 1394. En manuscrit à la Bibliothèque royale de Bruxelles, nos 16595, 11224. V. également DUCANGE, *Glossarium*.

2. *Les Sept clôtures*, chap. I.

sements que beaucoup de moines alanguis y apportent. Après la prière matinale, que le moine doit dire au saut du lit, la journée commence par l'assistance à la messe. Le prévôt procède ensuite à la distribution des travaux : « prenez toujours le service le plus humble et le plus méprisé, soit à la cuisine, soit à l'infirmerie. Ne donnez d'ordre ni de commandement à personne, à moins d'en être chargé; mais faites toujours vous-même volontiers ce qui est en votre pouvoir. Et si l'on vous commande le service le plus humble, remerciez-en Dieu. »

Parmi les travaux distribués se trouvait le soin de l'infirmerie. Sur ce sujet Ruysbroeck a écrit une de ses plus belles pages [1]. Il a aimé et compris les malades. Et ses instructions méritent d'être encore méditées. « Servez les malades joyeusement, avec douceur et humilité et sans murmure. Se montrent-ils difficiles et impatients, songez que vous servez le Christ, et montrez un visage si doux et si aimable qu'ils aient honte d'eux-mêmes... Plus ils sont pauvres, moins ils ont d'amis, plus aussi montrez d'empressement à les servir. Et ne regardez pas seulement la personne que vous servez, mais bien plutôt Dieu pour qui vous la servez. Gardez-vous avec grand soin de contrister les malades, de les affliger par vos paroles, vos actes ou vos attitudes... Lorsque les malades demandent quelque soulagement, il faut leur venir en aide aussitôt qu'on le peut. Mais lorsqu'ils demandent ce qui ne leur est ni bon ni utile... faites comme si vous n'aviez pas compris ou entendu... Tout ce que vous préparez aux malades en fait d'aliments ou de breuvages, faites-le aussi proprement et d'une manière aussi agréable que possible afin que cela leur plaise... Vous leur ferez leur lit et les soulagerez autant que vous pourrez, selon qu'ils sont plus délicats ou qu'il ont plus besoin... Soyez vis-à-vis d'eux d'humeur si enjouée et si plaisant dans vos propos que chaque malade vous désire. Et dites-leur aussi de bonnes paroles [2]. »

Où qu'il soit placé, au lavoir, à l'infirmerie, à la cuisine, aux champs, le moine doit toujours se réjouir de sa tâche. Qu'il accomplisse son service avec simplicité et conscience,

1. *Les Sept clôtures*, chap. v.
2. *Ibid.*, chap. v.



en se gardant de toute feinte [1]. Les rapports entre les religieux doivent toujours être empreints d'esprit pacifique et d'amabilité, dépouillés de tout ce qui pourrait causer quelque peine. « S'il arrive que quelqu'un agisse ou parle mal contre vous, pardonnez-le lui aussitôt dans votre cœur, alors même qu'il ne désire ni ne demande son pardon, et montrez-lui si bon et si joyeux visage qu'il en ait à s'en humilier [2]. »

Au réfectoire, « gardez-vous de manger à l'excès, alors même que vous ressentiriez une grande faim et un grand désir de boire ou de manger... Ne recherchez ni goût, ni plaisir, ni commodité, mais contentez-vous d'aliments grossiers et de ce que les autres laissent [3]... Mangez et buvez ce qu'on vous donne. Est-ce trop salé ou brûlé, ou de mauvais goût? Songez que Notre-Seigneur avait pour aliment et breuvage au milieu de ses plus grandes souffrances du fiel et du vinaigre; il se taisait et ne se plaignait pas [4] ».

Au parloir, le moine devra faire preuve de grande discrétion, sans affectation dans le vêtement, soit en soin, soit en négligence. Il ne posera aucune question sur rien qui touche au monde, et il gardera constamment les yeux baissés, en fuyant surtout les regards des personnes de l'autre sexe [5].

Le vêtement a, dans les ordres religieux, une grande importance. Il ne sert pas seulement à protéger du froid, mais il doit exprimer l'esprit de l'ordre. Il y a ainsi toute une symbolique de l'habit. Le religieux et son vêtement ne forment qu'un; de là l'obligation, pour certains ordres, les Cisterciens par exemple, de coucher tout habillés. L'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin se composait d'une large tunique de lin blanc qui symbolisait la pureté *(tunica linea, rochetum, subtile)* [6]. Cette robe ou surplis tombait jusqu'aux talons et était munie de larges manches. Elle était plus courte pour les *convers* en raison de leurs travaux, et les manches étaient remplacées par de larges ouvertures.

1. *Les Sept clôtures*, chap. VII.
2. *Ibid.*, chap. VII.
3. *Ibid.*, chap. VIII.
4. *Ibid.*, chap. VI.
5. *Ibid.*, chap. IX.
6. BUSCH, *Chron. Windes.*, p. 55.

La tunique des convers s'appelait *sarracium* ou *camisa* [1]. Par-dessus leur robe, les chanoines portaient une ample chape de drap noir *(birrus* ou *cuculla)*, munie d'un capuce de même couleur *(caputia)*, par lesquels s'exprimait la mort au monde [2]. Durant les mois d'été, de Pâques à la mi-septembre, les moines jetaient sur leurs épaules une *aumuce (almutium)* [3]. C'était à l'origine un bonnet de peau d'agneau avec la laine, qui fut réduit dans la suite à une simple fourrure en forme de mantille. Les vêtements de dessous se composaient d'une seconde robe blanche *(tunica superior)*, d'une camisole de toile rude, munie de manches, et allant jusqu'à la ceinture *(tunica inferior, interula)*, et pour ceux qui le désiraient, d'un caleçon *(femorale)*. Les chaussures *(calceamenta, sotularia)* étaient faites de gros cuir noir, et visaient plus à la commodité qu'à l'élégance [4].

A l'origine, une grande fantaisie, non exempte de frivolité et de coquetterie, régnait dans le vêtement des chanoines. Les uns adoptaient pour la tunique la couleur rouge; les autres le violet, si bien que le pape Benoît XII dut, par une bulle de 1339, fixer en personne le détail de l'habillement [5].

C'est ce qui faisait dire à Ruysbroeck : « Je crains que d'ordinaire dans les ordres religieux on ne soit plus préoccupé et plus désireux d'orner et de vêtir le corps extérieurement que l'âme à l'intérieur. C'est pourquoi, je vous le dis, n'ayez point de souci de l'habit que vous portez... Qu'il soit vieux ou neuf, et quelque grossier ou vulgaire qu'il puisse être, contentez-vous de celui qu'on vous donne. Si votre corps est à couvert du froid et protégé contre la chaleur, cela suffit, si vous voulez vivre selon votre règle et demeurer fidèle à Dieu. Gardez-vous donc de murmurer; car à l'origine des ordres religieux les saints ont toujours fait choix du drap le plus grossier et le plus vulgaire, tel

1. Busch, *Chron. Windes.*, p. 93.
2. Id., *ibid.*, pp. 55, 418.
3. L'étymologie de ce mot est inconnue. Jacob Severt (*Chronic. histor. archiep. Lugd.*, p. 432) y voit un dérivé de *hautement mise;* d'autres le rapportent à *amicium ab amicine*, ouverture d'une outre; d'autres encore le rattachent à l'allemand *hooftmutsen*, bonnet.
4. Busch, *Chron. Windes.*, p. 279.
5. Helyot, *Hist. des ordres monastiques*, t. II, p. 20.



qu'on pouvait le trouver dans la province où ils habitaient et toujours sans teinture [1]. »

Ainsi dirigé, le monastère devint rapidement pour les autres maisons religieuses un modèle d'autant plus admirable que partout ailleurs la règle était tombée en désuétude et que de scandaleux désordres discréditaient dans le peuple la vie monastique. « Surtout restez uni aux religieux de Groenendael, » écrit Gérard de Groote à un ami des environs de Bruxelles [2]. Pierre de Herenthals, qui avait visité le couvent de Groenendael dans les dernières années de Ruysbroeck, communique en ces termes ses impressions à Jean de Hollande, chanoine régulier : « J'ai vécu quelque temps dans votre maison, et j'ai pu y admirer les multiples et merveilleux effets de la grâce de Dieu... J'ai vu le zèle et la sollicitude des anciens pour l'instruction et la sanctification des novices, le respect de ceux-ci pour les conseils des anciens, la compassion qu'on témoignait aux malades, le bon accueil qu'on faisait aux étrangers. Avec quelle promptitude et quelle dévotion tous se prévenaient l'un l'autre dans le service de Dieu ! Avec quel esprit de ferveur et d'obéissance ils s'unissaient pour remplir chacun les devoirs de leur charge ! Unis dans la concorde et la paix, et fortifiés par cette union, ils ne craignaient ni les ruses ni les morsures de leurs ennemis spirituels... Fasse le ciel que la règle de vie qu'ils ont embrassée et gardée fidèlement jusqu'aujourd'hui, ils ne l'abandonnent jamais [3]... »

## III.

Mais les religieux de Groenendael ne se contentaient pas de pratiquer les plus pures vertus chrétiennes et d'associer l'amour du travail à la contemplation, *in primordiali fervore*. Quelques-uns d'entre eux, à l'imitation de leur prieur, s'adonnaient à la littérature mystique et se sont acquis une notoriété dont témoignent les documents.

1. *Les Sept clôtures*, chap. xx.
2. *Gerardi Magni epistolae XIV*, édit. Acquoy, Amsterdam, 1857, p. 78.
3. Manuscr. nº 23, Musée archéol. de Namur, fol. 234 ss; Auger, *Étude...*, p. 303.

Mentionnons d'abord Guillaume Jordaens[1], le traducteur de Ruysbroeck, *vir valde ingeniosus et litteratus*, au témoignage de Jean Scoonhoven. Il était originaire de Bruxelles où il conquit tous ses grades littéraires et théologiques, ce que nous apprend la liste des profès de Groenendael, sur laquelle il est appelé *magister, clericus sollemnis*. Il prit l'habit de chanoine régulier à Groenendael en 1352. Il mourut en 1372, après avoir écrit, outre les traductions déjà mentionnées, plusieurs ouvrages. On lit en effet au Nécrologe de Groenendael *ad diem IX kl. Decembris : anno Domini MCCCLXXII obiit frater Wilhelmus Jordani, presbyter... Scripsit enim plura, praecipue unum integrum antiphonarium in duobus voluminibus*. Il composa également l'éloge funèbre d'un frère décédé en 1358, Jean de Cureghem : *Planctus super obitu fratris Johannis de Speculo, alias de Cureghem*. Le Nécrologe dit de cet éloge funèbre : *hujus vitam virtutibus plenam frater W. Jordani curioso stylo neque minus veraci compendioseque depinxit*[2].

Jean Stevens, né à Louvain, dans les premières années du siècle, composa un certain nombre d'allocutions pieuses qu'il mit par écrit sous le nom d'*Exhortationes*, et un petit traité de mystique, *Ornamentum Virginum*, encore en manuscrits[3].

En 1377 entra au monastère un jeune prêtre, pourvu de ses grades littéraires *(magister in artibus)*, qui devait, par ses écrits, ajouter grandement au lustre de la maison. Il s'appelait Joannes Theoderici de Schoonhovia[4]. Il mourut à Groenendael en 1431, *anno suae professionis LIII°*. Le Nécrologe qui mentionne sa mort *ad XI Kal. Feb.* rapporte de lui cette curieuse particularité : « hic tam fervens et sedulus extitit in divino officio ut, quamvis multis annis in tantum pateretur caninum appetitum quod crebro

1. Sur ce frère, v. FOPPENS, *Bibl. belgica.*, t. I, p. 409. Le *Planctus* a été édité par les Bollandistes à la suite de la biographie de Pomerius, pp. 322 ss.

2. *Ad diem XI kl. Octob.*

3. Sur Stevens, v. FOPPENS, *Bibl. belgic.*, t. II, p. 736; V. ANDRÉ, *Bibl. belgic.*, p. 566.

4. MASTELINUS, *Necrologium monaster. Virid. Val.*, p. 160. Voir également VAL. ANDRÉ, *Bibl. belgic.*, p. 560; FOPPENS, *Bibl. belgic.*, t. II, p. 725; TRITHEM, *De scriptoribus ecclesiastic.*, pp. 155, 356; PAQUOT, *Mémoires...*, t. IV, pp. 250 ss.



in cella et in choro comedere cogeretur, tamen vix unquam a choro vel a sacrificio missae abstineret ».

Jean de Scoonhoven est connu surtout par sa polémique avec Gerson qui avait accusé Ruysbroeck de verser dans le panthéisme. Mais son œuvre littéraire n'est pas limitée à cette *epistola de unione animae*. Le Nécrologe de Groenendael[1] mentionne, de lui, en 1381, une biographie de Ruysbroeck, qui s'est perdue de bonne heure, car il n'en est plus question après cette date. Le moine qui rédigea la notice funèbre de Scoonhoven en 1431 l'ignore. On n'en trouve aucune trace ni dans le grand manuscrit bruxellois n° 15129 qui contient les œuvres de Scoonhoven ni dans la liste de Mastelinus. Cette liste mentionne un *tractatus de contemptu mundi*, et un *tractatus de passione Domini, alius tractatus de Ecclesiae Sacramentis*.

Particulièrement doué pour l'art oratoire, Scoonhoven composa un grand nombre d'allocutions *(collationes)* et de sermons. En 1413, lorsque Groenendael fut réuni au chapitre de Windesheim, Scoonhoven prononça un important sermon en latin sur ce texte : *et fiet unum ovile et unus pastor*[2]. Parmi ses autres discours, les contemporains citent avec éloge deux sermons en patois brabançon, prononcés à Windesheim, un sur le thème : *venite ascendamus ad montem Domini, coemt, laet ons opclimmen*, l'autre sur : *Nos autem gloriari oportet, ons behoert te glorieeren*[3].

Mais de tous les frères qui se joignirent à Ruysbroeck, aucun ne fut plus aimé ni plus vénéré que l'humble cuisinier du monastère, Jean de Louvain ou d'Afflighem, surnommé pour sa piété et son amabilité *bonus cocus*.

C'est une bien touchante figure que celle de ce pauvre frère lai qui fut vraiment, à l'imitation de saint François, l'époux de dame Pauvreté. Il y a sur cette physionomie comme un reflet de la Portioncule, et l'on comprend que Pomerius, soucieux d'entretenir les gloires du

1. Fol. 118 v°.

2. BUSCH, *Chron. Windes.*, p. 175. Trad. brabanç. dans le manuscr. 111 de la *Maatschappij van Nederlandsche letterkunde* à Leiden.

3. En manuscr. à la bibliothèque de l'Académie royale des Sciences à Amsterdam, parchem. in-4°, 106-124.

monastère, ait consacré tout un livre au *bonus cocus* [1].

Déjà attaché à la personne de Ruysbroeck à Bruxelles, il avait suivi son maître, en qualité de frère convers, au monastère de Groenendael, où il fit de tels progrès dans la sainteté, raconte Pomerius, qu'il n'y eut, dans son siècle, d'homme aussi humble, aussi dépouillé de considération de soi-même et aussi manifestement revêtu de la grâce divine.

D'aspect robuste, de haute taille, il avait l'air d'un lion [2]. Dans sa retraite, il s'était chargé des soins matériels exigés par la petite congrégation, ce qui ne l'empêchait pas de dépasser tous les frères dans les jeûnes, les veilles et toutes autres macérations du corps. Il accomplissait sa charge avec un tel souci de perfection, sans jamais se laisser aller à un mouvement d'humeur ou de fatigue, que les frères l'avaient unanimement appelé *bonus cocus*. Il remplissait en même temps les fonctions d'hospitalier, accueillant chacun — *sive nobilis sive ignobilis* — avec une bonté souriante qui était comme le soleil de la Vallée-Verte. Après avoir conduit les hôtes à la chapelle, il confectionnait pour eux une sorte de pain de viande *(offa)*, et les servait lui-même, *laeta facie, benigno vultu alacrique animo*, désireux à la fois de les réconforter physiquement et de les réjouir spirituellement [3]. Ce saint homme, qui savait s'imposer pour lui-même les plus grandes privations, n'ignorait pas cependant les joies d'une table bien apprêtée. Et il mettait autant de soin à conduire ses fourneaux qu'à perfectionner son âme. Aussi sa cuisine était-elle renommée à la ronde, et plus d'un, peut-être, frappait-il à la porte du monastère pour des motifs moins nobles qu'il n'était désirable.

Cette note d'humanité ne détonne pas dans la biographie. Nous aimons à voir Pomerius mentionner à la gloire du bon cuisinier, au même titre que ses ouvrages mystiques, un *cibum sapidissimum*. Le bon biographe s'empresse d'ailleurs d'ajouter que les visiteurs attachaient plus de prix à l'exemple spirituel que leur donnait Jean de Louvain qu'à ses confections culinaires [1]. Quoi qu'il en soit, sachons gré au cher frère convers de n'avoir pas méprisé pour les autres les douceurs terrestres et de s'être souvenu que son Maître s'assit avec joie à la table nuptiale de Cana. Sachons-lui plus de gré encore de n'avoir pas oublié que l'homme ne vit pas de pain seulement, et tandis que le pèlerin refaisait ses forces de l'entretenir des hautes réalités de l'esprit [2].

1. *De origine monast. Virid. Vallis, liber tertius De Vita frat. Johannis de Leuwis alias dicti de Affliginio, boni coqui Viridis vallis*, pp. 308 ss.
2. POMERIUS, *op. cit.*, lib. III, cap. III : *ut leo foris apparuit.*
3. ID., *ibid.*, cap. IV.



Pour lui-même, complètement détaché des choses de ce monde et de ce qui concernait la misérable chair, il ne voulait porter que des habits d'étoffe rugueuse et usés [3]. Pomerius s'étend avec admiration et complaisance sur ce chapitre. Il s'exalte jusqu'à chanter lyriquement la *tunica* sordide du bon frère. Souillée de graisse, noire de suie *(fuliginosa pinguidine)*, imprégnée par toutes les sauces *(imbibita)*, elle était comme le symbole du détachement et du mépris de la terre. Cette tunique faisait la joie des religieux; car pour être saint homme on n'en est pas moins malicieux. Un frère du couvent voisin de Rouge-Cloître, étant en visite à Groenendael, regardait avec une ironie non dissimulée *vestes coqui viles et sordidas*. Puis, pour plaisanter : *Frater Johannes*, dit-il, *cujus coloris est tunica tua?* Et le biographe d'ajouter : *at ille, magis cultus interius, exterioris coloris omnino nescius, respondit humiliter se nescire* [4]. Même détachement pour la nourriture. Le bon cuisinier, qui aimait à confectionner pour ses hôtes des plats savoureux, se faisait une loi de n'y toucher jamais. Les reliefs de la table des moines lui suffisaient, et il poussait le renoncement, nous apprend-on, jusqu'à manger les œufs pourris dont on ne voulait pas au réfectoire [5].

Le saint homme avait pourtant une petite vanité. Il boitait, mais il cacha si bien cette infirmité que les frères ne s'en aperçurent qu'à sa mort, lorsqu'on l'ensevelit [6]. Tou-

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. III, cap. V, *...plus interdum venire cupiebant ad monasterium Viridis vallis pro spirituali refectione boni coqui, quam pro delectatione sui prandii.*
2. ID., *ibid.*, cap. V.
3. ID., *ibid.*, cap. VI.
4. ID., *ibid.*, cap. XV.
5. ID., *ibid.*, cap. VI.
6. ID., *ibid.*, cap. XIX.

jours occupé, soit à ses fourneaux, soit à quelque exercice pieux, il ne s'accordait guère de repos. Il pensait que le temps consacré au sommeil était du temps perdu, et bien souvent il ne se couchait qu'après avoir chanté les matines [1]. A l'imitation du prieur, il avait acquis l'art de travailler tout en s'adonnant à la contemplation; son esprit était constamment suspendu à la méditation de la Passion, et plus d'une fois, en s'associant mentalement aux étapes de la voie douloureuse, il fut ravi en extase [2]. Mais afin que le mystique ne tirât point orgueil de ses visions, Dieu lui envoya de grandes épreuves, des souffrances infernales, dit Pomerius, *(septem angustiae infernales)* que, pour notre édification, le biographe décrit longuement [3].

Sa soumission à la volonté de Dieu était en exemple à tout le monastère. Un jour, en un temps de grave épidémie, le bon cuisinier, frappé lui aussi, demanda à communier. Mais comme il ne put avaler l'hostie en entier, il se mit à crier : *Domine, ad tuum perpetuum honorem, Domine, ad tuum perpetuum honorem!* Aux frères qui s'étonnaient et demandaient l'explication de ce cri, il répondit que s'il lui avait fallu mourir en état de souillure, il acceptait d'être damné si telle était la volonté de Dieu : *Domine, ad honorem tuum volo etiam damnari* [4]. Une telle humilité fut récompensée, car la voix divine lui dit : *nunc cognovi quod me diligis. Unde et te, fili carissime, heredem facio aeternae felicitatis* [5]. Et aussitôt, le pieux convers entra en convalescence.

Comment la joie n'aurait-elle pas habité ce cœur simple? Souvent elle éclatait, en manifestations naïves, exemptes parfois de tout cérémonial.

Le jour de la Saint-Martin, c'était l'habitude en Flandre de distribuer aux enfants des noix, des pommes et des nèfles que l'on faisait sauter dans un panier. Après quoi on brûlait le panier dans un feu de joie. Un soir de cet anniversaire, comme le bon cuisinier venait de déposer sur la

1. Pomerius, *op. cit.*, lib. III, cap. VII.
2. Id., *ibid.*, cap. IX.
3. Id., *ibid.*, cap. XII, XIII, XIV.
4. Id., *ibid.*, cap. XVI.
5. Id., *ibid.*, cap. XVII.



table des moines un plat bien rempli, il se sentit envahi d'une joie subite, et, dans sa jubilation, se mit à chanter à toute voix, en flamand :

*Heere sinte Merten, heilich sant,*
*Goede platte mispelen wassen in u lant,*
*Kyrie eleyson* [1] *!*

Le prévôt voulut lui imposer silence; mais, levant les yeux sur lui, il vit son visage comme illuminé d'une splendeur céleste. Et convaincu que l'incorrection était un effet de la grâce divine, il ne fit aucune observation au joyeux perturbateur [2].

Cette naïveté, on la retrouve dans les nombreux écrits du frère Jean de Louvain [3]. La plupart consistent en pieuses éjaculations, réunies par un fil très lâche. Mais ils ne sont pas totalement dénués d'importance. On y retrouve l'influence de Ruysbroeck, et, de plus, ils constituent, au point de vue philologique, d'intéressants documents [4]. Ces œuvres furent hautement estimées et se répandirent bien au delà des limites du couvent. Nous avons déjà mentionné l'appréciation de Jean Busch qui, dans son *Chronicon Windesemense* (I, p. 176), associe le *bonus cocus* à Ruysbroeck et les appelle tous deux *magna ecclesiae Dei luminaria*. Le nécrologe de Groenendael apprécie en ces termes l'œuvre littéraire de notre moine, *ad diem 9 februarii : ... perfectionem hujus sancti viri libri sui quos indubie Spiritu Dei plenus ipsemet scripsit atque dictavit, per diversa loca et regiones multiplicati, perspicue dem(onst)rant.* Et au XVII[e] siècle, l'historien Miraeus fait écho au nécrologe en disant : *opera ejus ascetica ibidem Teutonico idiomate exstant manuscripta; digna profecto quae in omnes linguas transfundantur* [5].

1. Seigneur saint Martin, bienheureux saint, de bonnes nèfles poussent dans ton pays. Kyrie eleyson.
2. Pomerius, lib. III, cap. XX; Peter Croon, *Cocus bonus ofte geestelijcke sinnebeelden ende godvruchtige uutlegginghen op alle de ghereetschap van den Kock*, Bruges, 1663.
3. V. la liste chez Pomerius, cap. II. On les trouve en manuscrit à la Bibliothèque royale de Bruxelles, nos 2559-2562, 667 et 888.
4. Voir Van Mierlo, *Dietsche Warande...*, p. 32.
5. *Fasti Belgici et Burgundici*, Bruxel., 1622, p. 717. Sur les *Louanges* de Jean de Louvain, v. *supra*, p. 83. Il existe en outre un traité, intitulé

Le *bonus cocus* mourut en 1377. Quoique gravement malade, il ne voulut pas abandonner ses fourneaux. Il resta dans sa cuisine, sans quitter sa chaise, pendant six mois; dans les derniers temps il s'y faisait transporter dans une voiture de malade *(angariatus)*. Malgré son apparence robuste, il sentit la mort prochaine. Il reçut l'extrême-onction des mains de Jean Scoonhoven, et rendit l'âme trois jours après, le 5 février, anniversaire de Sainte-Agathe [1]. Les frères l'ensevelirent dans le jardin de Groenendael et gravèrent sur sa tombe l'épitaphe suivante :

*Reliquiae fratris Joannis de Leeuwis, vulgo Boni Coci, viri a Deo illuminati, et scriptis mysticis clari.*

*Leeringen van Ruusbrucs Koc*, composé d'extraits, dans un manuscrit de l'Université d'Amsterdam, fonds W. Moll, n° 23, et dans le codex *Vossianus*, n° 12, à la bibliothèque de Leiden.

1. POMERIUS, cap. XXI.

---

## CHAPITRE X

## Les dernières années.

### I.

Cependant le parfum très pénétrant des vertus de Ruysbroeck se répandit bientôt *longe lateque*. De savants docteurs et des nobles, des clercs et des femmes, des enfants et des vieillards, venaient en foule visiter le solitaire en sa verdoyante retraite. A tous, il s'efforçait de donner des conseils; il leur adressait, dit Pomerius, des paroles d'édification si à propos qu'il semblait averti d'avance de leur venue [1]. Et cependant cet homme, capable de tirer des étincelles d'un cœur de pierre — *ut etiam de silice ignem excutiens corda lapidea* — il lui arrivait souvent, devant de hauts et de nobles personnages, de demeurer muet, et, sans s'inquiéter de leur présence, sans rougeur et sans honte, de rester sans mot dire, comme si jamais il n'avait goûté le don de l'Esprit. Et si le silence intérieur persistait, il disait : « Bonsoir » et s'en allait [2].

Un écho de ces entretiens nous est parvenu par Pomerius, et nous permet de juger du profond bon sens de notre moine. Là il ne s'égare pas en nuageuses spéculations, et peut-être est-il plus grand, devant ses âmes souffrantes, que devant ses tablettes de cire. Car il suffit d'un mot pour consoler et pour raffermir, quand ce mot est imprégné d'amour. Un mot, dit à propos, peut manœuvrer les invisibles leviers qui, au dedans de nous, déterminent notre vie. Et si l'âme humaine, à certaines heures, est capable de soulever des fardeaux devant lesquels les plus vaillants défaillent, c'est parce que, au fond d'elle, il y a Dieu.

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. XVIII.
2. ID., *ibid.*, cap. XVII.

A une femme qui se lamentait sur sa pauvreté, son incapacité à secourir les pauvres, son peu de goût pour la vie spirituelle, il dit, se gardant bien de s'arrêter à toutes ces doléances où se complaisait évidemment la pauvre créature : « Sache, ô fille très chère, que le meilleur moyen de servir Dieu, c'est de lui rendre grâce pour tout ce qui nous arrive et de se soumettre humblement à son entier bon vouloir [1]. »

Deux étudiants parisiens, avec la curiosité de la jeunesse *(curiose)* vinrent un jour lui demander une parole qui leur pût être une règle de vie. Il leur dit simplement : « *Vos estis tam sancti sicut vultis ;* vous êtes saints comme vous le voulez bien. » Cette parole scandalisa les jeunes gens, qui tournèrent le dos au vieillard, et vinrent, en grand émoi, raconter à d'autres frères du monastère ce qu'avait dit le prieur. « Il s'est moqué de nous, » répétaient-ils. Les frères ramenèrent à grand'peine les Parisiens près du vieux moine et le supplièrent de développer sa pensée.

Alors le prieur : « Cela n'est-il-pas vrai que vous êtes aussi saints que vous le voulez bien? Il en est pourtant ainsi. La mesure de votre sainteté dépend de l'excellence de votre volonté. Voyez en vous-mêmes de quelle qualité est votre volonté, et vous saurez la valeur de votre sainteté. *L'on est saint autant que l'on est bon. Tantum enim quisque sanctus est, quantum afficitur bonitati* [2]. »

Merveilleuse parole ! Elle semble échappée, comme une note d'or, du cantique de saint Paul à l'excellence de l'Amour. C'est la pure tradition évangélique qui, sous les ombrages de Groenendael, avec saint Jean, avec le *poverello* d'Assise, revendique ses droits contre la sainteté factice qui comprime le cœur sous une impitoyable cuirasse. C'est l'Évangile de la vie bonne, vaillante, secourable, contre la dévotion fausse et stérile des écoles. Et comme elle est avisée et prudente, cette parole ! Elle commence par exalter l'homme, le mettre sur la route; elle le mène jusqu'au moment où il comprendra que, sur cet aride chemin qui monte aux cimes, la volonté n'est qu'un roseau qui perce la main, jusqu'au moment où la volonté s'effacera

1. Pomerius, lib. II, cap. xii.
2. Id., *ibid*, cap. xiii.



devant l'amour. Le salut n'est pas une œuvre de volonté, c'est une œuvre d'amour. Et celui-là seul l'a compris qui, comme Ruysbroeck, a longuement prié au pied de la croix, le pathétique mémorial de l'amour rédempteur.

On comprend que de tels accents eussent le pouvoir de remuer et de convertir les âmes. Le biographe cite, entre autres, la conversion d'une dame de haut lignage, la baronne de Marque, qui venait nu-pieds, de deux lieues de là, s'instruire près du saint vieillard [1]. Son maître spirituel la fit avancer à si grands pas dans le chemin de la dévotion que, renonçant à tous ses biens, elle se fit clarisse à Cologne. Son fils, Inglebert, un contemporain de Pomerius, entra lui-même comme chanoine régulier de Saint-Augustin à Groenendael [2].

## II.

Mais c'est des bords du Rhin que venaient surtout vers le saint prieur les pèlerins passionnés. Voyez-les cheminer sur les grandes routes qui joignaient le Rhin mystique à la Flandre opulente, toujours en pleine rumeur de foire ou de bataille. Ils s'en venaient, dit Pomerius, *de Argentina ac Basilea ac aliis Rheni.* Puis quand les pèlerins — *doctores ac clerici non mediocres* — avaient obtenu quelques mots du grand inspiré, ils s'en retournaient, gardant comme un viatique précieux la parole qui leur avait été dite.

Les pays rhénans étaient à cette époque le centre d'une floraison spirituelle sans pareille. Les couvents s'y multipliaient, entretenant entre eux une ferveur mystique qui fit appeler ces contrées, de Constance aux Pays-Bas, « le sentier des papes, » die *Pfaffengasse.* Il ne faut donc pas s'étonner des relations qui s'établirent bientôt entre Ruysbroeck et les mystiques allemands, les *Amis de Dieu*, par exemple. Nous avons vu déjà que Ruysbroeck adressa un exemplaire des *Noces (des bruluft buchelin)* aux Amis de l'Oberland, en 1350. Malheureusement les renseignemnets qui nous sont parvenus sur les rapports de Ruysbroeck avec les mystiques allemands, se trouvent dans un

1. Pomerius, lib. II, cap. xix.
2. Cf. P. Impens, *Chron. Bethl.*, fol. 158 r°.

livre de Rulman Merswin, justement suspect : *De praeveniente gratia et de meritoria gratia*. Le Père Denifle a percé à jour l'histoire de la conversion de Tauler telle qu'elle se trouve dans le *Meisterbuch* de Rulman Merswin [1] : c'est une pure fantaisie. Les renseignements de Rulman Merswin ne peuvent donc nous éclairer grandement.

Mais, par contre, Pomerius semble bien rapporter une visite faite par Tauler à Ruysbroeck. Tout au moins c'est ainsi que l'entend, après Surius, la tradition, car le premier biographe ne parle que d'un nommé *Canclaer, doctor sacrae paginae, ordinis praedicatorum magnae, reputationis et excellentiae* [2]. Surius qui, nous l'avons vu, n'a pas eu d'autre source que Pomerius, n'hésite pas à corriger Canclaer en *Thaulerus*, et à faire intervenir quelques détails tirés de la légende de Rulman Merswin [3].

La question est de savoir si *Canclaer* est l'écriture originale de Pomerius, ou si ce nom dérive d'une faute de copiste. De Vreese prétend que la vraie forme de Pomerius est reproduite dans le manuscrit 966 de l'Université de Gand [4], où il est question de Tauweler. « Il est aisé de voir que les noms *Canclaer* et *Tanclaer* proviennent d'une lecture fautive de la forme *Tauelaer* qui se rencontre fréquemment dans les manuscrits moyen-néerlandais à côté de *Tauweleer, Tauweler, Tauler* [5]. » C'est fort possible; mais dans ce cas le manuscrit 966 serait l'unique représentant de la forme originale. Tous les autres témoins, les quatre manus-

1. *Tauler's Bekehrung kritisch untersucht; Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 1880, XII, XIII. A. JUNDT, qui avait défendu la sincérité de Rulman Merswin dans son histoire des *Amis de Dieu au* XIV^e *siècle* (1879) s'est depuis rendu aux raisons de DENIFLE : *Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland : un problème de psychologie religieuse*, 1890.
L'abbé A. Chiquot vient de reprendre la question dans une thèse soutenue à la Faculté des Lettres de Paris : *Jean Tauler* et le « *Meisters Buoch* » (1922). Il conclut que l'Ami de Dieu de l'Oberland n'est qu'une création de Rulman Merswin.
2. Chap. XVIII.
3. Mastelinus parle de *Conrardus Tanclarius* et de *Taulerus (Necrologium Viridisval.*, p. 30); Petrus IMPENS, d'un *singularis excellentiae et sacrae theologiae professor parisiensis emeritus M^r Conrardus Tanclaer, ordinis predicatorum.* (*Chronicon Bethleemt.* fol. 25 v°.) Comment GRAMMAYE, qui a certainement connu ces renseignements, arrive-t-il à appeler le visiteur *Bernardus Tanclaer* (*Antiquit. Belgiae*, p. 30)? Mystère.
4. Voir *supra*, pp. 80-81.
5. DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 514.



crits latins connus de l'ouvrage de Pomerius, les chroniqueurs latins qui utilisent Pomerius, ont tous lu *Canclaer* ou *Tanclaer*. Or, en critique, on ne peut rejeter le principe *difficilior lectio potior*. Si incompréhensible que soit ce Canclaer, il faut le maintenir en raison même des difficultés qu'il soulève.

Comme Impens et Mastelinus lui donnent comme surnom *Conrardus*, on a vu en lui un Conrardus de Saxonia qui aurait vécu en Belgique dans la seconde moitié du XIV^e siècle [1]. Impens dit d'autre part que Conrardus Tanclaer était un célèbre professeur de Paris. Or son nom ne se trouve dans aucune des listes qui ont été reconstituées [2]. Autre hypothèse : Canclaer dériverait-il du mot flamand *canceleer*, cancellarius, chancelier? Mais le mystère resterait aussi impénétrable.

Si donc Canclaer il y a — et cela ne nous semble pas douteux — voyons si ce que Pomerius rapporte sur lui s'applique également à Tauler. Né en 1290 à Strasbourg, Tauler fut destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique et il entra en 1308 dans l'Ordre des Dominicains. Cela se rapporte bien à ce que dit Pomerius : *ordinis praedicatorum*. Il se rendit peu de temps après à Paris pour y étudier la théologie dans ce même collège Saint-Jacques où avait enseigné Maître Eckhart. Pomerius dépasse les faits évidemment en appelant Canclaer-Tauler, *doctor sacrae paginae*, car Tauler ne prit aucun grade. Cependant Tauler fut de bonne heure surnommé *Doktor* ou *Meister der H. Schrift* [3]. En outre l'influence de Ruysbroeck sur Tauler est indéniable, surtout dans les sermons postérieurs à 1350 : le livre des *Quatre tentations* est reproduit entièrement dans *Sermo I*, in *prima Dominica quadr.* Les chapitres XLV, LXXV, LXXVII des *Noces* sont entrés dans le *Sermo II in eadem Dominica*. Outre ces emprunts importants, les sermons fourmillent de citations plus modestes [4]. Mais si l'influence de

1. QUÉTIF et ECHARD, *Script. ord. praed.*, p. 640; AUGER, *De Doctrina...*, p. 149.
2. Voir HURTER, *Nomenclator*; U. CHEVALIER, *Répertoire...*; DENIFLE, *Chartularium univers.*, Paris; *Auctarium chartularii*, etc.
3. BÖHRINGER, *op. cit.*, p. 12.
4. VAN MIERLO, *Dietsche Warande*, 1910, p. 439; cf. DENIFLE, *Tauler's Bekehrung...* pp. 35 ss, qui donne ces citations.

Ruysbroeck sur Canclaer-Tauler est bien avérée, d'autres détails sont moins vraisemblables. Il est inexact d'abord de dire que ce fut par révérence pour Ruysbroeck que Canclaer-Tauler écrivit *sub materno idiomate*. L'emploi de la langue commune de préférence au latin était à ce moment largement généralisé. De même, il est peu probable que Tauler se rendit à plusieurs reprises à Groenendael. Un passage seulement des Sermons semble se rapporter au monastère de Groenendael : *ich bin in solichen landen gewesen do die lute also manlich sind und tunt also ware sterke kere und blibent dobi, und bringet das gottes wort do merer wurklicher fruhte in einre iore denne hic in zehen ioren und sach man wunder an diesem wunnechlichen volke und grosse genode.* S'il est démontré que les relations entre Tauler et l'Ami de Dieu de Bâle sont en grande partie légendaires, ce passage ne peut s'appliquer qu'à la paisible retraite de Ruysbroeck [1].

Si donc le nom de Canclaer reste mystérieux, on ne peut cependant échapper à l'impression qu'il s'agit bien de Tauler. Surius, en corrigeant Pomerius dans ce sens, a fait œuvre d'historien, fortifiée encore par la connaissance particulière qu'il avait du mystique allemand, dont il avait édité les œuvres. La preuve textuelle absolue nous manque, mais la correction de Surius n'en apporte pas moins une présomption très forte, présomption qui se trouve encore renforcée par les rapprochements littéraires que nous avons signalés. Aussi, avec la majorité des critiques, maintenons-nous l'authenticité d'une visite de Tauler à Groenendael [2]. La chronologie de la vie de Tauler étant loin d'être fixée, il n'est pas possible de donner à cette visite une date certaine. Il est possible que l'envoi des *Noces spirituelles* aux Amis de Dieu de Strasbourg soit en corrélation avec le voyage de Tauler. Dans ce cas, on pourrait fixer ce voyage à l'année 1350; on ne peut de toute façon le reculer de beaucoup après cette date puisque le célèbre mystique allemand mourut en 1360.

1. Van Mierlo, *op. cit.*, p. 443.
2. Cf. de Hornstein, *Jean Tauler, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, in *Revue Thomiste*, 1918, p. 244.



## III.

Si l'influence de Ruysbroeck sur Tauler fut, historiquement, beaucoup moins importante que ne l'indique la tradition — puisque la réputation de mystique de Tauler était établie bien avant 1350 [1] — il en est tout autrement pour Gérard de Groote, le fondateur des associations des Frères de la Vie commune.

On sait comment Gérard, ému par les objurgations de son ami Henri Calcar, renonça dans l'automne de 1374 à ses prébendes de chanoine, et légua une partie de son patrimoine aux chartreux de Arnhem. Libre alors de soucis matériels, il se retira, dans une demi-claustration, dans sa maison natale de Deventer. Peu après, comme s'il se reprochait cette possession, il fit don du domaine paternel « à l'usage des pauvres qui voudraient se consacrer à Dieu ».

Il semble à ce moment que Gérard ait eu à l'égard de la vie monastique de sérieuses préventions, qui ne se dissipèrent que plusieurs années après.

« Mon dessein, écrit-il dans un acte de donation en date du 23 juillet 1379, n'est aucunement de fonder un ordre nouveau ou une religion nouvelle. Mais simplement d'offrir l'hospitalité à des femmes qui cherchent une retraite pour adorer Dieu dans l'humilité et dans la pénitence. Ces femmes ne seront liées par aucun vœu, mais elles resteront et s'appelleront laïques [2]. »

Cependant cette demi-retraite ne pouvait satisfaire Gérard. Il avait entendu parler du monastère de Groenendael comme d'un modèle de vie monastique. Les livres de Ruysbroeck l'avaient rempli d'admiration. Il se décida donc à se mettre en route, pour juger de ses yeux mêmes et demander conseil au vieux prieur de Groenendael.

Il se fit annoncer par une lettre, que nous avons citée plus haut, et dans laquelle il donne une expression fervente à sa vénération pour Ruysbroeck, *cujus scabellum pedum tam in hac vita quam in future fieri concupisco.*

1. Denifle dit catégoriquement : « Der Einfluss Ruusbroecs, aber, von dem der Biograph des leztern, resp. Surius, in der Ausgabe der Werke Ruusbroecs spricht, ist nicht nachzuweisen. » *Tauler's Bekehrung*, p 37.
2. *Epistola Gerardi ad Joh. Cele.*

Accompagné de Jean Sceele, recteur des écoles latines de Zwolle, et d'un certain Gerardus Calopifex qui servait de guide [1], De Groote se mit en route dès la fin de l'année 1374, peut-être au début de 1375 [2].

Pomerius nous a laissé un récit circonstancié de cette visite, dont il a connu le détail, par intermédiaire, de Jean Sceele lui-même : *praemissa autem veraciter didici persona tamen interposita, ab ore ejusdem magistri Johannis* [3].

Lorsque les voyageurs arrivèrent à Groenendael, le hasard voulut qu'en pénétrant dans l'enclos du couvent la première personne qu'ils rencontrèrent fût précisément le vieux prieur. Celui-ci n'avait jamais vu Maître Gérard, mais, divinement averti, il le salua par son propre nom, et l'accueillant avec une grande déférence, il l'introduisit dans le monastère en lui prédisant qu'il serait un jour son disciple [4].

Pendant ce premier séjour, qui n'excéda pas quelques jours, dit Pomerius, Maître Gérard voulut surtout se bien pénétrer de la doctrine du prieur. Il lut donc attentivement tous les livres de Ruysbroeck, précieusement conservés dans le *scriptorium* du monastère.

Cependant, quelques expressions ne laissèrent pas d'étonner Maître Gérard. Fort de l'amitié que lui témoignait le prieur, Gérard s'en ouvrit très simplement à Ruysbroeck : « Père Prieur, lui dit-il, j'admire votre audace d'écrire sur des sujets aussi profonds; vous vous attirez par là des ennemis qui ne manquent pas de décrier votre doctrine . » — « Soyez convaincu, Maître Gérard, lui répondit le prieur, que je n'ai jamais mis un mot dans mes livres qui ne fût inspiré de l'Esprit saint », ou, suivant une variante, « je n'ai jamais rien écrit qu'en présence de la Sainte Trinité ».

La discussion se prolongea quelque temps. Par déférence sans doute pour le vieillard, Gérard ne persista pas dans

1. Ce troisième personnage est mentionné seulement par THOMAS A KEMPIS (*Vita Gerardi Magni*, cap. X).

2. C'est à tort que certains auteurs placent ce premier voyage entre 1377-1379, sur la foi de Jodocus Badius ASCENSIUS : *In vitam beati Thomae Malleoli*, tit. 8, in *Opera Thomae a Campio*. Le *bonus cocus* parle en effet de cette visite; or il mourut en février 1377.

3. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. IX.

4. ID., *ibid.*, lib. II, cap. VIII.



ses objections. Il n'en fut pas de même du recteur Jean Sceele, qui ne se rendit pas, et s'attira cette réplique du vieux prieur, touché au vif : « Cette vérité qui vous est maintenant cachée, Maître Gérard, vous la comprendrez plus tard; mais votre compagnon, Maître Jean, ne la saisira jamais en cette vie [1]. »

C'est vraisemblablement à ce moment que Gérard obtint de Ruysbroeck l'autorisation de traduire l'*Ornement des Noces spirituelles* et le *Traité des sept degrés*. Il emporta les livres avec lui pour les traduire dans la solitude. Il emportait autre chose aussi de son séjour à Groenendael : la conviction que la vie cénobitique était la seule propre « à réformer l'homme intérieur, créé à l'image de Dieu ». Il s'enferma donc dans une cellule de la chartreuse de Monnikhuisen, près d'Arnhem, où il s'appliqua les plus sévères macérations. Cependant, l'idée se fortifiait en lui de fonder une association religieuse, soumise cette fois à une règle. Et lorsqu'il pensait à ce projet, l'image riante et paisible de Groenendael se présentait naturellement à son esprit.

N'étant lié par aucun vœu à la chartreuse de Monnikhuisen, Gérard revint donc plusieurs fois à Groenendael : *cum autem interpolatis vicibus Magister Gerardus devotum Priorem visitans, semel secum in Viridi Valli manere tempus decrevisset* [2].

Bien des points de doctrine lui demeuraient encore obscurs. C'est du moins ce que laisse entendre Pomerius lorsqu'il dit : *ut saltem lumen veritatis caliganti intellectui propalaret* [3]. Peut-être aussi ses préventions contre la vie monastique n'étaient-elles pas toutes tombées. De toutes les questions qui s'entre-heurtaient dans l'esprit de Maître Gérard, une surtout revenait avec insistance : celle de la colère divine. C'était elle qui avait décidé de sa conversion. Henri Calcar, en effet, en de pressantes objurgations, lui avait représenté tout ce que réserve l'au-delà : « La mort, lui disait-il, est suspendue sur nos têtes; nous n'en savons

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. IX.

2. ID., *ibid.*, lib. II, cap. X. Cf. ce que dit le *bonus cocus* « *bi tiden een maent II of IIJ, of somwile een half jaer* ».

3. ID., lib. II, cap. X.

ni le jour ni l'heure; tout à coup, il nous faudra rendre compte de l'emploi de notre vie [1]. »

Et voici qu'il se trouve devant un homme chez qui domine le sentiment de l'amour divin, chez qui la crainte du jugement ne semble jouer aucun rôle. Un tel apaisement de l'âme parut à Maître Gérard si étonnant qu'il craignit pour le salut du vieux prieur. Choisissant alors les textes les plus terribles de l'Écriture, il se mit en devoir de prouver à Ruysbroeck, *industriosis assertionibus*, qu'il présumait de la divine miséricorde en ne redoutant rien de l'enfer. L'humble prieur laissa parler quelque temps son bouillant ami. Puis, après un silence : « Maître Gérard, tenez ceci pour certain : vous ne parviendrez en aucune façon à m'effrayer. Je suis également disposé à recevoir tout ce que le Seigneur m'enverra, soit pour la vie, soit pour la mort. Rien n'est plus parfait, rien n'est plus salutaire, rien n'est plus doux. Tous mes désirs, tous mes souhaits n'ont que cet objet : que le Seigneur me trouve toujours prêt à accomplir sa sainte volonté [2]. »

Un tel abandon fit sur Gérard la plus profonde impression. Il parcourait en tous sens le monastère, qui lui apparaissait de plus en plus comme le type de la communauté parfaite. Partout il admirait la bonne entente entre les frères, la fidélité avec laquelle chacun se tenait à la place que le prévôt lui avait assignée, l'harmonieuse union établie sans effort entre les travaux manuels et les exercices religieux; et, devançant le temps par l'espérance, il bâtissait en esprit une maison monastique sur le modèle de Groenendael. Quand il quitta le prieur qu'il ne devait plus revoir, il lui dit, en manière d'adieu : « Mon Père, votre sagesse et votre science sont plus grandes que la réputation qui en court; vous avez forcé la renommée par vos vertus [3]. » Et de retour en Hollande, « ruminant comme un animal pur » ce qu'il avait recueilli des lèvres du saint prieur, il s'empressa de mettre par écrit le récit de ces entretiens d'où devait sortir la congrégation de Windesheim.

Quelques années plus tard, mortellement touché par

1. Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, cap. IV.
2. Pomerius, *op. cit.*, lib. II, cap. X.
3. Thomas a Kempis, *Vita Gerardi Magni*, cap. X.



une épidémie, l'image de Groenendael hantait encore son agonie. Aux frères qui se pressaient à son chevet, il sut dire encore : « Ni la règle des Chartreux, ni celle des Cisterciens, mais celle des chanoines réguliers de Saint-Augustin. » Ainsi, avant de quitter la terre, la pensée du grand réformateur se reposa une dernière fois sous les paisibles ombrages de la Vallée Verte, comme dans le vestibule même du ciel.

## IV.

Cependant Ruysbroeck continuait d'écrire. C'est aux toutes dernières années de sa vie en effet qu'il faut placer la rédaction du *Livre de la plus haute vérité* [1], qui est comme le testament intellectuel de Ruysbroeck. Notre prieur s'était rendu compte que certaines expressions de ses livres précédents pouvaient prêter à équivoque, notamment en ce qui concernait l'union mystique. Nous avons déjà rapporté au sujet de ce livre le témoignage de Gérard Naghel, prieur de la chartreuse de Hérinnes. Les chartreux, ayant été quelque peu désorientés par la doctrine de l'union divine qui semblait impliquer une véritable déification de l'homme, Ruysbroeck, malgré son grand âge, se rendit en personne à Hérinnes. Il promit aux frères un nouveau traité pour expliquer en particulier les passages du *Royaume des Amants* auxquels s'étaient achoppés les lecteurs.

Cet entretien, Ruysbroeck le rappelle dans le premier chapitre du *Livre de la plus haute vérité :* « Il faut, en effet, dit-il, que personne ne soit scandalisé par mes écrits, mais bien au contraire que chacun en devienne meilleur. » Il proteste que « nulle créature ne peut être ni se rendre si sainte qu'elle perde sa condition de créature et devenir Dieu ». Telle est la pensée centrale du livre, où l'union mystique est envisagée sous un triple aspect : l'union par intermédiaire (chap. III et IV); l'union sans intermédiaire, qui ressemble à l'union du fer et du feu qui, tout en constituant

1. David, t. VI, pp. 241-269 : *Dat boec der hoechster waerheit ;* Surius, pp. 540-549 : *Libellus eximius Samuelis titulo, qui alias de alta contemplatione, alias de unione dilecti cum dilecto dicitur.* Dans certains manuscrits, ce livre est également appelé *liber apologeticus sive retractationis.*

une seule substance, restent pourtant bien séparés (chap. V-XI) ; enfin, une union si intime que, ne trouvant pas de mot adéquat pour la désigner, Ruysbroeck l'appelle l'union *sans distinction*. « Ici la béatitude est tellement simple et sans mode que toute contemplation essentielle s'évanouit, ainsi que toute inclination et distinction des créatures » (chap. XII). A cette triple union correspond une triple prière du Christ (chap. XIII). Ruysbroeck termine en s'en remettant humblement au jugement que portera l'Église sur ses écrits (chap. XIV).

Ce traité est évidemment une œuvre longuement préparée, rédigée dans le silence de la cellule. Le plan rigoureux de la composition exclut l'idée que Ruysbroeck l'aurait dictée à un secrétaire, sous la poussée de l'inspiration. C'est un travail de cabinet dont tous les mots ont été pesés avant d'être couchés sur le papier.

Tout autre est le caractère du *Livre des douze Béguines* [1]. On songe en le lisant à ce que Pomerius raconte des dernières années de notre prieur : *Cum jam gravatus senio viribus inciperet ingravescere... assumpsit sibi in socium unum e fratribus manasterii, qui in secum allata tabula arcana scriberet eructanda* [2].

Ruysbroeck semble avoir jeté dans ces pages, pêle-mêle, tout ce qu'il a recueilli dans sa longue vie. Les trésors d'une langue incomparable, les éclairs d'images chatoyantes innombrables qui font du livre un éblouissement continu, y voisinent avec des puérilités, de longues et fatigantes digressions, d'invraisemblables platitudes. On sent que tout cela a été dicté, sans souci aucun de cohésion, sans pouvoir non plus être revu.

Cependant, cet ouvrage considérable ne manque pas d'intérêt ni même de valeur. C'est là qu'on peut juger surtout des connaissances théologiques et scientifiques de Ruysbroeck.

Il n'est guère possible d'indiquer un plan logique du livre. Après un prologue en vers mettant en scène douze

1. DAVID, t. V, *Dat boec van den twaelf Beghinen*. SURIUS, pp. 430-524, *De vera contemplatione opus praeclarum, variis divinis institutionibus, eo quod Spiritus Sanctus suggessit ordine descriptis, exuberans.*
2. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. XIV.



béguines qui s'entretiennent de l'amour de Jésus-Christ, l'auteur parle des conditions nécessaires pour retirer bénéfice de l'Eucharistie. Puis il s'engage dans ce qui semble être son véritable sujet, la contemplation. Peu après, il abandonne le vers pour, dit-il, s'expliquer clairement :

*Nu moetic rimen laten bliven,*
*Sal ic scouwen clare bescriven.*

Mais le bon mystique ne tient guère sa promesse, et l'on ne pourrait tirer une doctrine cohérente de ce qu'il dit des quatre actes de la contemplation : la jubilation, le ravissement, la contemplation proprement dite, l'état sublime d'amour (chap. IX-XVI).

Ici, il fait disparaître les béguines qui étaient censées s'entretenir de ces hautes spéculations :

*Hier gaen de XII Beghinen ute,*

et paraît vouloir entamer un nouveau sujet : *hier beghint een onderwys*, tout en continuant à parler de la contemplation.

Parmi les hommes infidèles qui rompent l'unité de l'Église Ruysbroeck signale quatre sortes d'hérétiques où l'on n'a pas de peine à reconnaître les frères du Libre-Esprit. Suit alors une digression sur la triple nature de Dieu, la création, la nature humaine et les trois voies de la vie contemplative (chap. XVII-XXIX).

Dans une troisième partie, Ruysbroeck introduit de longues considérations sur les astres et leur influence sur la destinée des hommes, ce qui l'a exposé plus tard à la réprobation de Bossuet [1]. Le signe de la Balance l'amène à parler de la balance de l'amour divin et de la conversion, capable de rompre l'équilibre de la balance en faveur du pécheur. Cette fastidieuse digression est heureusement coupée par un morceau, d'une fort belle venue, sur la corruption actuelle de l'Église opposée à la vie évangélique des premiers âges (chap. XXX-LXV). Puis il revient sur les

1. *Instructions sur les états d'oraison*, édit. de Versailles, 1817, pp. 56 et ss.

sujets traités à la fin de la seconde partie : la création, l'influence des planètes, etc. (chap. LXVI-LXXI).

Enfin la dernière partie, non la moins belle, est une méditation de la passion du Christ, appliquée aux sept heures canoniales.

Tout n'est donc pas à négliger dans ce volumineux ouvrage. Il est strié, çà et là, des éclairs du génie, mais d'un génie qui déjà s'incline et qu'on sent près de s'éteindre.

La mort avait déjà ravi à Ruysbroeck quelques-uns de ses amis les plus chers. Guillaume Jordaens, le traducteur des *Noces* avait été repris en 1372. Le *bon cuisinier* avait rendu son âme pure en 1377. Ruysbroeck ressentait cette solitude des vieillards qui se sentent abandonnés successivement par les témoins de leur âge plein. Les amis sont plus nombreux sur l'autre bord que sur celui-ci. Et le désir alors se fait plus vif de les rejoindre.

Comme pour laisser l'âme tout entière à la vision intérieure des choses de Dieu, les yeux de Ruysbroeck s'étaient progessivement éteints à la splendeur de ce monde périssable. Le vieux prieur ne pouvait plus se rendre à la chapelle pour participer à l'Eucharistie. Il partageait la chambre du prévôt, Franco de Coudenberg, vieux et infirme comme lui. Et les journées se passaient à égrener le chapelet des souvenirs.

A remonter ainsi le cours de sa longue vie, le vieillard voyait mieux la merveilleuse direction que Dieu avait mise dans son existence. Son cœur alors bondissait de gratitude. Une sainte ferveur l'exaltait, une soif irrésistible de l'éternité : *sicut cervus desiderans ad fontes aquarum.* D'une voix chevrotante, il chantait alors les premières lignes du psaume XLII : *quando veniam et apparebo ante faciem Dei mei* [1] ?

Une nuit — vitalité prodigieuse de ce cœur d'enfant qui ne meurt jamais tout entier dans l'homme — une nuit sa mère lui apparut pour lui annoncer que l'Avent ne se passerait pas sans que Dieu eût réuni à lui son vieux serviteur. Comme le biographe a eu raison de noter ce trait !

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. XXX.



N'est-ce pas, en vérité, une chose bien touchante que ce sourire maternel, incliné sur le lit de mort du vieillard comme il le fut sur le berceau de l'enfant?

Ainsi averti Ruysbroeck se prépara à la mort, *cum tota mentis devotione et alacritate.* Et les frères qui se pressaient autour de son lit de dire, à le contempler si joyeux : « S'il est pieux de pleurer notre frère Jean qui va mourir il est encore plus pieux de nous égayer avec lui qui va jouir de la vie éternelle. »

Par un dernier souci d'humilité, le vieux moine désira quitter la chambre du prévôt où il était soigné jusque-là. Il voulait mourir à l'infirmerie commune. A peine y fut-il transporté que la fièvre le prit, compliquée de dysenterie. En hâte, les frères mandèrent le doyen de l'église de Diest, un ami très cher du prieur, *vir artis medicinae expertissimus* [1]. Mais que peut l'homme quand Dieu appelle?

La fièvre dura quinze jours. Quand le moribond sentit toute sa chair dissoute, il se fit redresser dans son lit, comme pour mourir debout, face aux frères qui priaient : *coram positis fratribus et orantibus.* Puis leur ayant recommandé son âme, *sanus mente et facie rutilus*, il retomba doucement et rendit l'esprit, sans un spasme d'agonie [2].

A l'heure même, dit-on, Gérard de Groote fut averti de la mort de son ami : les cloches de Deventer se mirent à sonner, comme si une force divine leur eût donné le branle [3].

C'était l'an du Seigneur mille trois cent quatre-vingt-un, le deux décembre, jour de l'octave de sainte Catherine. Ruysbroeck avait quatre-vingt-huit ans, dont soixante-quatre à peu près de prêtrise.

Telle était l'impression de sainteté laissée par cet homme de Dieu, que les frères qui veillèrent son corps virent le défunt prieur se lever de sa couche funèbre et s'approcher d'un autel. Il était revêtu de ses ornements sacerdotaux, et enveloppé d'une telle splendeur qu'aucune parole

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. XXXII.
2. ID., *ibid.*, cap. XXXI.
3. « Cui (G. Magno) etiam Deus obitum amantissimi patris revelavit, ut in compulsatione campanarum multis civibus audientibus manifestavit, ejusque animam una hora purgatam ad coelestem gloriam transisse quibusdam amicis suis secretius indicavit. » THOMAS A KEMPIS, *Vita G. Magni*, cap. X.

humaine ne pourrait l'exprimer [1]. C'est ainsi que le cœur humain ressuscite ceux qu'il a beaucoup aimés. Le lendemain, les frères — *flentes pariter et gaudentes* — ensevelirent leur vieux prieur dans l'église. Ils le firent, dit le biographe, avec plus de dévotion intérieure que de solennité extérieure. Ils espéraient seulement plutôt être assistés par lui que de l'aider de leurs prières.

Cinq ans plus tard, quand mourut le prévôt, Franco de Coudenberg, l'évêque de Cambrai, Jean Tserclaes, qui était venu présider les obsèques, fit transporter les restes de Ruysbroeck avec ceux du prévôt dans la nouvelle chapelle qui avait été consacrée le dernier jour d'octobre de l'année précédente [2]. Ainsi les deux amis furent réunis dans la mort comme ils l'avaient été dans la vie.

Sur la pierre tombale les frères gravèrent cette inscription :

HIC JACET TRANSLATVS DEVOTVS PATER
D. JOANNES DE RVYSEBROECK
I. PRIOR HVJVS MONASTERII
QUI OBIIT ANNO DOMINI
M. C. CCLXXXI
II DIE DECEMBRIS

---

Que peut ajouter la légende à la belle simplicité de cette vie si unie? On regrette que la piété populaire, en voulant honorer ses héros, trop souvent les profane. Pomerius, si prudent d'habitude, ne peut s'empêcher de relater quelques événements miraculeux qui déparent la fin de sa biographie. Ne raconte-t-il pas qu'une béguine de Malines saisie d'une soudaine rage de dents, fut instantanément guérie en approchant de la dent malade une dent de Ruysbroeck? Ne dit-il pas que, lorsque l'évêque Tserclaes fit ouvrir le tombeau du prieur, on trouva le corps et les habits parfaitement intacts, à l'exception du bout du nez — *excepta dumtaxat nasi sui extremitate* —, et qu'une odeur délicieuse s'exhala aussitôt du cercueil?

Laissons donc ces puérilités. Voyons y seulement l'expression de la dévotion que le peuple voue à ses bienfaiteurs. L'Église ne tarda pas d'ailleurs à instituer un véritable culte en l'honneur de celui que la foule vénérait comme un saint. Chaque année, les chanoines de Sainte-Gudule, le dimanche suivant la fête de la Trinité, traversaient à pied la forêt de Soignes jusqu'à Groenendael, pour rendre hommage à la mémoire de Jean Ruysbroeck, « la fleur odoriférante du monastère. »

1. POMERIUS, *op. cit.*, lib. II, cap. XXXII.
2. ID., *ibid.*, cap. XXXV.



Cependant, malgré des démarches pressantes du clergé, la béatification de Ruysbroeck s'est fait longtemps attendre. En 1624 l'archevêque Boonen adressa à la Congrégation des rites à Rome tous les éléments du procès informatif. Interrompu en 1630, ce procès fut repris en 1634, puis arrêté par un décret d'Urbain VIII, qui ne pensait pas les justifications suffisantes [1]. En 1885 seulement, l'archevêque de Malines, le cardinal Goossens, reprit en mains la cause interrompue, et en 1909, la Congrégation des rites donna son approbation à l'institution d'un office propre du Bienheureux.

Mais il est une autre gloire pour Ruysbroeck : celle que lui font depuis quelques années les historiens. Nous nous rendons compte de plus en plus que le germe de la pensée moderne est à chercher bien au delà du cartésianisme. La philosophie moderne a réhabilité le mysticisme jusque-là décrié qui s'élabora dans les cellules monacales du XIVe siècle. Arrêtons-nous avec elle dans la laborieuse solitude de Groenendael, pour savoir ce que nous devons intellectuellement à l'humble moine forestier dont nous avons retracé la vie.

1. Les pièces du procès sont conservées à l'archevêché de Malines, en deux vol. in folio : *Processus auctoritate ordinaria illustrissimi et reverendissimi Jacobi Boonen, anno* 1624, etc. *Acta annis* 1626-1627... *super sanctitate vitae, virtutibus et miraculis Ruysbrochii.*

---

# TROISIÈME PARTIE

## LES SOURCES PHILOSOPHIQUES DE RUYSBROECK

# CHAPITRE XI

## Exposition de la doctrine de Ruysbroeck.

La plupart des commentateurs de Ruysbroeck n'ont guère essayé de ramener sa pensée à un corps de doctrine bien arrêté. Tout au plus ont-ils analysé les trois livres des *Noces*, sans se rendre compte qu'ils immobilisaient ainsi la pensée toujours remaniée et agrandie de notre mystique.

Une œuvre comme celle de Ruysbroeck est en perpétuel mouvement. Pour la bien connaître, il faut en avoir parcouru toutes les parties, comme le forestier parcourt sa forêt et sait quels sentiers relient entre eux les grands massifs.

Si l'on veut bien faire cet effort, cette œuvre, loin d'être le fruit d'une contemplation indisciplinée, apparaîtra dans sa vigoureuse et précise charpente. Ruysbroeck est véritablement le dernier des grands spéculatifs du moyen âge. Sa mystique n'est pas un but en lui-même, mais un moyen de connaissance, au même titre que la dialectique.

Comme les gnostiques du III^e^ siècle, comme Plotin, comme les élaborateurs des grandes *Sommes* médiévales, Ruysbroeck s'était posé la grande question de l'*être*, avec son corollaire : comment l'homme, exilé dans la matière, pourra-t-il revenir à son lieu d'origine? Nul doute qu'avant de résoudre à sa façon le problème, il n'ait longuement médité et entrevu à l'avance une majestueuse construction, dont toutes les parties s'appuient l'une sur l'autre pour porter, en un dernier élan, la cime du raisonnement vers le ciel, comme une flèche de cathédrale.

Parcourons donc cette hardie construction, telle qu'elle apparaît sous son revêtement allégorique.

## I. Méthode.

Dans toute recherche on doit commencer selon Aristote par constater l'existence de l'objet de la recherche; puis après, étudier les voies qui peuvent mener l'esprit à saisir cet objet.

Ruysbroeck ne s'interroge pas longuement sur l'existence de Dieu. Le Dieu *démontrable à l'esprit* des grands spéculatifs devient le Dieu *sensible au cœur* des mystiques. Dieu *est*. Cette proposition fondamentale, Ruysbroeck l'admet. Ou, du moins, il tient pour valables les argumentations d'Anselme et de saint Thomas. Les cinq voies thomistes lui paraissent avoir résolu la question [1].

Non seulement Dieu *est*, mais il est encore la réalité suprême, l'unique, dont tout le monde créé n'est que le reflet ou l'émanation. Mais que serait un Dieu que l'âme ne pourrait saisir, un Dieu que le raisonnement établirait, mais qui resterait séparé de la créature de toute l'étendue de l'infini? Au reste, dit Ruysbroeck, cette connaissance rationnelle de Dieu est si limitée qu'elle est comparable « à la pointe d'une aiguille en regard de tout ce qui est créé, et même moins encore ». Le compas ne peut saisir que ce qui est inférieur ou égal à l'écartement de ses branches. « La haute nature incompréhensible de Dieu dépasse toutes les créatures, au ciel et sur la terre, car tout ce que la créature peut saisir, c'est le créé, et Dieu est au-dessus de tout ce qui est créé... Toute compréhension est trop étroite pour l'embrasser... Celui donc qui voudrait savoir ce qu'est Dieu et s'appliquer à cette recherche ferait chose défendue; il y perdrait la raison [2]. »

Si la voie dialectique nous est fermée, l'universelle aspiration des êtres à leur commune origine démontre la possibilité d'un autre mode de connaissance. De même que la faim prouve le pain, la nostalgie du Divin prouve un Dieu saisissable. Il est donc évident, pour Ruysbroeck, qu'il y a une science philosophique permettant à l'homme de s'élever jusqu'au bien absolu.

Pour déterminer cette science, il procède par élimination.

1. Cf. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, pp. 142-164.
2. *Les Noces*, liv. I, chap. xxi.



Tout d'abord, nous sommes enfermés dans l'univers visible. Ce monde, les sens nous le révèlent, mais cette révélation nous écrase en nous fixant sur les limites de notre prison. Les yeux, les oreilles, les mains, dans leur fiévreuse enquête, ne peuvent toucher que les barreaux de la prison. Au surplus, quelle confiance accorder aux renseignements que recueillent les sens? Ce monde instable, en perpétuel changement, ne livre sur lui que des impressions mobiles comme lui, « une ombre qui marche » [1].

Mais on peut *imaginer*, prolonger dans l'infini les lignes tracées dans le fini, conclure de ce qu'on voit à ce qu'on ne voit pas. Mais l'imagination est trop liée à la sensation; et ses représentations nous entraînent aussi bien vers des joies déraisonnables. Étant purement subjectives, les déductions de l'imagination ne peuvent avoir de réalité en Dieu [2].

L'homme, cependant, a élaboré une *science*, c'est-à-dire que de l'étude du monde extérieur, il a conclu à des lois invariables, participant de l'éternité. La science est donc une expression de la vérité, donc de Dieu. Les nombres, les lignes, les circuits astronomiques nous renseignent sur Dieu et nous permettent d'entrer en contact tout au moins avec un de ses attributs. La connaissance nous fournira-t-elle donc la voie recherchée? Non, dit Ruysbroeck, car pour justes que sont les conclusions d'ordre scientifique, elles ne s'appliquent qu'au monde physique. Et ce dernier n'est qu'une partie de l'univers; il est comme emboîté dans l'univers spirituel, qui le recouvre comme une coupole [3]. Or l'univers, organisation spirituelle, relève uniquement de la connaissance spirituelle.

Sur chacune de ces trois voies l'homme échouera dans son entreprise, car son point de départ est faux. Il possède, heureusement, en lui, un élément divin, issu de Dieu comme l'étincelle du foyer : c'est l'âme. Mais qu'est-elle? Ensevelie en nous, elle est parfois si maltraitée qu'elle perd jusqu'à la souvenance de son origine. Du fond de sa prison, elle se plaint doucement. Qu'est-elle? Impuissant à la définir, Ruysbroeck accumule les images : c'est une

1. *Les Sept clôtures*, chap. xi.
2. *Le Miroir*, chap. iii; *Les XII Béguines*, chap. xxix, xxx.
3. *Les Sept degrés*, chap. viii, x; *les Sept clôtures*, chap. xvii.

divine exilée, une prisonnière qui chante, une étincelle, un souffle de Dieu, une émanation, l'effigie d'un sceau divin. Quelle qu'elle soit, elle seule peut nous renseigner sur Dieu, car elle est une parcelle de Dieu [1].

Toute l'œuvre de Ruysbroeck est un chant à l'âme humaine. Distincte de l'intelligence, de qui relèvent les facultés perceptives : l'imagination, l'entendement, la déduction, l'âme est *une*, et sa mission est *une :* échapper à l'exil et retourner à Dieu. Notre œuvre essentielle est donc de considérer notre âme, de la « posséder comme un royaume » et, en adaptant notre liberté à ses indications, de nous diriger vers Dieu [2].

La doctrine de Ruysbroeck n'est ainsi rien d'autre que l'histoire du drame dont l'univers est le théâtre.

Drame divin, à trois actes, que les gnostiques avaient déjà essayé de systématiser, et dont les néo-platoniciens avaient fixé les larges étapes : l'âme, naissant au séjour divin, douée comme son créateur d'attributs divins; puis sa déchéance, son exil au sein d'un univers matériel, et sa longue nostalgie; enfin, l'orientation dans les ténèbres, et, après des exercices nombreux, le retour vers Dieu. Le monde lui-même est entraîné dans cette procession universelle, dont l'histoire n'est que l'expression mouvementée.

Le principe posé, voyons comment Ruysbroeck développe sa conception.

## II. Le Drame de l'Ame.

**1.** — La ligne de la destinée humaine peut être représentée par une courbe. Elle part de Dieu, puis s'incurve, s'infléchit vers le monde inférieur, pour remonter ensuite et revenir, en bouclant le cercle, à Dieu.

### § 1. *Dieu et les hypostases divines.*

Au point de départ, Dieu, qui ne s'est encore réalisé par aucune création, est simplement l'*Être*, principe de tous les êtres, sans attribut. Il est « une nudité déserte et sans

1. Cf. cette belle formule : Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes, *les Noces*, liv. II, chap. III.
2. *Les Noces*, liv. I, chap. I; *le Royaume*, chap. XXV; sur la liberté, v. *La Pierre brillante*, chap. VI-IX.



images, qui répond toujours à l'éternité » [1]. De cet être-principe *(overwesen)* découle toute la série des créations. Le multiple est une limitation de la divinité; en son essence, elle est unité. En la nommant l'*Un (de eenheit)*, on exprime à la fois sa simplicité absolue et l'impuissance de la philosophie à nommer Dieu. Tous les termes employés ne peuvent être que des approximations : l'incréé [2], le non-mesuré [3], la source, la vie, le soutien [4]. Pour définir Dieu, il faut nécessairement lui appliquer les mesures du créé, « des images intellectuelles conçues de l'essence simple de Dieu selon le mode créé » [5]. « Dieu est si haut, dit Ruysbroeck, que nul procédé créé ne peut l'atteindre; il est si simple qu'en lui toute multiplicité doit cesser et prendre son commencement. Il est une beauté qui orne le ciel et la terre, une richesse d'où toutes les créatures découlent tout en y demeurant essentiellement attachées [6]... » Tout le le développement est à lire. Et si Ruysbroeck se répète en tant d'images et d'analogies, c'est pour bien montrer qu'affirmer Dieu, c'est déjà le réduire. Dire que Dieu est bon, juste, intelligent, c'est l'enfermer dans une conception *créée*, qui n'est applicable qu'aux objets créés. Dieu n'est pas bon : il est le principe de la Bonté. En prêtant des attributs à la Divinité, on l'appauvrit, car elle n'a besoin de rien.

On reconnaît ici l'influence des deux voies théologiques du pseudo-Denys : celle qui affirme (καταφατική) et celle qui nie (αποφατική), et il est évident que la dernière est supérieure à l'autre, car elle laisse Dieu dans son essence une et illimitée, dominant toutes les catégories [7]. La négation est une manière de parler qui écarte toute idée de limite et d'impuissance. En fait, la négation affirme, sous la seule forme possible, les qualités contraires à ce qu'elle nie.

Il est inutile d'entrer dans le développement de la méthode, qui a été celle de Platon et de Parménide, de

1. *Le Miroir*, chap. XXIII.
2. *Ibid.*, chap. XVII.
3. *Les XII Béguines*, chap. X.
4. *Le Royaume*, chap. I.
5. *Ibid.*, chap. XXXIV.
6. *Ibid.*
7. *La Pierre brillante*, chap. IX, *in fine*.

Proclus et du pseudo-Denys. Dieu n'est pas éternel, il est au-dessus de l'éternité. Dieu n'est pas un être, il est au-dessus de l'être; Dieu n'est pas non plus l'essence, il est superessentiel, etc. Qu'on fasse le même travail en mettant en regard de Dieu les catégories, telles qu'Aristote les avait établies et que les écolâtres du XIII^e siècle les lui avaient empruntées, on arrivera au même résultat. Essence, quantité, qualité, relation, situation, espace, temps, action et passion sont tout aussi peu applicables à Dieu. Ce Dieu, innommé et innommable, est, selon les propres paroles de Ruysbroeck, « une unité simple, sans mode aucun, sans temps ni espace, sans avant ni après, sans désir ni avoir, sans lumière ni ténèbres. C'est un *maintenant perpétuel*, l'abîme sans fond, la ténèbre de silence, le désert sauvage, etc. » [1].

En réalité, la voie négative, en situant Dieu au-dessus de toutes les limitations concevables, aboutit à la dissolution de la Divinité. Qu'est-ce qu'un Dieu inconcevable, dont le moins que nous puissions dire c'est qu'il est la négation de ce que nous concevons de plus pur? Dieu n'est rien, sans être le néant. Quel effroi saisit alors l'âme, incapable d'atteindre celui vers lequel elle se sent invinciblement attirée?

C'est ici que commence le rôle de la théologie affirmative. Elle se prête à l'humaine faiblesse en rétablissant les notions de Dieu que la première opération avait niées. Voulant rapprocher Dieu de la pensée humaine elle agit à la façon de la lentille d'une lunette astronomique qui rapproche de l'observateur l'astre lointain qui reste cependant inchangé. « Qui veut rechercher Dieu dans son intention doit se le rendre présent. » Et Ruysbroeck ajoute ces paroles qui rappellent étrangement le monisme des néo-platoniciens [2] : « De quelque manière d'ailleurs, ou sous quelque nom que l'on se représente Dieu comme maître de tout le créé, on est toujours dans le vrai. Qu'il s'agisse de l'une des personnes divines

1. *Les Noces*, liv. III, chap. VI; *Le Miroir*, chap. XVII.
2. *Ennéades*, V, 5, 3; 5, 6; 8, 3; 8, 4; 8, 9; En fait, en ne voulant voir dans le panthéon païen que des abstractions personnifiées, le néo-platonisme aboutit au polydémonisme. Cf. JEAN REVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévères*, pp. 117, 118.



envisagée selon sa nature et sa fécondité, ou de Dieu considéré comme conservateur, rédempteur, créateur, ou en tant qu'autorité, béatitude, sagesse, vérité, bonté, tout cela avec le caractère infini qui convient à la nature divine, on est dans le vrai. Encore qu'il y ait beaucoup de noms que nous attribuons ainsi à Dieu, sa haute nature est un être simple et sans nom pour toute créature; mais à cause de sa noblesse et de sa sublimité incompréhensibles, nous nous servons de tous ces noms, ne pouvant trouver ni une appellation ni une manière de parler qui l'expriment pleinement [1]. »

Sans se rendre compte des conséquences qu'on pourrait tirer de ce relativisme, Ruysbroeck va maintenant s'engager à fond sur la voie affirmative.

L'Un, en premier lieu, ne peut être que le Bien. Il est le foyer central d'où émanent ces rayons : les vertus. En remontant donc ces rayons en sens inverse de leur trajet on arrivera à Dieu. Il s'ensuit que pour savoir quelque-chose de l'Être d'où tout découle, il en faut étudier les émanations. Dieu étant de l'ordre spirituel, l'âme est notre champ d'investigation le plus large. Car « l'esprit reçoit et porte l'empreinte de son image éternelle, sans interruption, de même qu'un miroir sans tache garde fidèlement l'image de l'objet qu'on lui présente, et en renvoie l'impression avec clarté » [2].

Cette réfraction divine, source de notre connaissance, Ruysbroeck l'a systématisée dans sa théorie du Paradigme, qui intéresse à la fois sa conception de Dieu et sa doctrine de la création.

L'univers tout entier est ordonné à l'image d'une réalité supérieure. Dieu est l'Archétype suprême, en qui toutes choses préexistent idéalement [3]. Chaque être sensible est constitué en vertu d'une idée qui s'imprime à la façon d'un sceau sur la cire [4]. Mais la netteté de cette empreinte dépend de la proximité où se trouvent les êtres de leur archétype. De là les différences de nature, les inégalités de

1. *Les Noces*, liv. I, chap. XV.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. LVII.
3. *Le Miroir*, chap. XVII.
4. *Les XII Béguines*, chap. IX.

dignité, car le paradigme lui-même est parfait, et ne peut être considéré comme responsable des imperfections dont le monde est rempli. L'empreinte ne peut s'inscrire nettement que sous certaines conditions. « Garde ton intelligence nue et dépouillée, vide de toute image sensible; tiens ton intellect ouvert, incliné vers la vie éternelle, et ton esprit, comme un pur et vivant miroir, étalé en face de Dieu, sera prêt à recevoir la divine ressemblance [1]. » Or, en examinant cette réfraction de l'image de Dieu en nous, on remarque que l'image n'est pas *une*, comme on pourrait s'y attendre venant de l'Un, mais triple. Le rayon divin se réfracte en trois facultés fondamentales [2]. Ces facultés correspondent aux trois hypostases divines.

On se rend fort bien compte, en lisant Ruysbroeck, de l'embarras qu'il a éprouvé à expliquer la parenté d'un monde impur avec l'Être parfait, et du raisonnement qui l'a conduit à la solution des trois hypostases. Sans doute, il a trouvé toute préparée la doctrine trinitaire. Mais cette doctrine, loin d'être pour Ruysbroeck un a-priori, est un aboutissement logique, tout comme la théorie de la procession des hypostases chez Plotin est commandée par sa cosmologie particulière [3]. Étant admis un Dieu, principe de tout être, au-dessus du mouvement et de l'action, comment l'Univers a-t-il pu sortir de ce « repos éternel »? Telle est la question qui domine la théodicée de Ruysbroeck. Essayons de voir comment il la résout.

Mais, tout d'abord, quelle raison l'Un a-t-il d'engendrer? Les Néo-platoniciens disent qu'il engendre de par une nécessité de sa nature [4]. Le Dieu de Ruysbroeck engendre également par une nécessité de nature, comme le feu émet la chaleur, mais encore par une détermination de liberté. Dieu veut une manifestation de sa gloire [5]. Ruysbroeck répétera souvent que l'homme est l'honneur de Dieu [6]; son exemplaire éternel et immuable (le πρωτότυπον des

1. *Les XII Béguines*, chap. x.
2. Sur ces facultés, v. *Le Miroir*, chap. VIII.
3. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, in *Revue des Cours et Conférences*, 1922, p. 649.
4. *Ennéades*, V, I, 6, 7.
5. *Le Royaume*, chap. IV.
6. *Le Miroir*, chap. III.



Grecs) existe en Dieu de toute éternité. Et cette virtualité implique une réalisation.

L'essence divine pourra se communiquer. Mais comme le premier effet de la fécondité divine doit être aussi parfait qu'il est possible, la première manifestation de Dieu, ce sera lui-même, dans *sa puissance créatrice*, ou le Père. Entre l'Incréé et cette première hypostase, il n'y a qu'un degré de différence : elle est distincte de lui sans en être séparée [1]. Le Père engendrera ensuite un être, où il se connaîtra pleinement, où lui apparaîtront non seulement sa propre personne, mais la forme des choses. C'est le Fils, ou le Verbe, « engendré seconde personne dans la divinité. Et par cette génération éternelle, toutes les créatures sont nées éternellement avant d'avoir été créées dans le temps. Ainsi Dieu les a-t-il vues et connues en lui-même, distinctement, selon les Idées qui sont en lui » [2].

Par le Verbe, force agissante de Dieu, le monde est créé. Ainsi naît l'homme. Est-ce tout? Non, car les deux hypotases ayant au-dessus d'elles un degré de perfection à franchir pour revenir à la cause qui les a engendrées, il reste à assurer à l'homme également le moyen de retourner à sa source. Le Fils engendre donc un principe actif, une énergie, qui est le Saint-Esprit. Sous son action, l'homme pourra se retourner vers celui qui l'a engendré et s'unir à lui. Ainsi se réalisera le cycle complet : les trois hypostases et l'homme, qui est le dernier terme de la divine hiérarchie, se *convertissant* éternellement vers l'Un [3].

On le voit, cette théodicée a pour axe l'idée de la perfection. La *procession* permet d'admettre que tout être imparfait est séparé, d'un degré seulement, d'un être plus rapproché que lui de la perfection. Ruysbroeck est amené ainsi à rejeter toute idée de corruption ou de mal définitifs. La perfection circule partout, aussi bien dans la ligne descendante que dans la ligne ascendante. Ruysbroeck exprime à diverses reprises cette idée dans l'image du flux et du reflux

1. *Les Noces*, lib. III, chap. V : « Le Père tout-puissant, dans l'abîme de sa fécondité, se comprend totalement lui-même. »
2. *Ibid.*: « En cette clarté qui est le Fils, Dieu se voit lui-même, à découvert, avec tout ce qui vit en lui, car tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, il le donne au Fils, à l'exception de la paternité. »
3. *La plus haute Vérité*, chap. X.

de l'océan : « Dieu est une mer qui monte et qui descend. Sans interruption, il étend son flux vers tous ceux qui l'aiment, selon le besoin et la dignité de chacun, et dans son reflux il ramène à lui tous ceux qui ont été comblés [1]. » Par la double théorie des hypostases et de la procession, Ruysbroeck a supprimé la difficulté inhérente à tout système qui veut faire dériver le multiple de l'unité, l'imparfait du parfait. Ce Dieu, qui se connaît lui-même, est à la fois Créateur et créature; ce qu'il engendre ne peut être que lui-même. Il n'y a pas un lieu où il ne soit pas. Son énergie soutient et guide les mondes dans leur sûr circuit, monte avec la sève des arbres, coule dans l'eau des sources, bat dans les artères de l'homme et des bêtes, étincelle dans le cristal, travaille dans la conscience. Aussi l'activité variée du monde apparaît-elle à Ruysbroeck comme un grandiose spectacle. Il s'est expliqué là-dessus dans sa théorie de la création que nous allons examiner maintenant.

### § 2. *La Création.*

L'univers a préexisté idéalement en Dieu. Les formes idéales, qui sont les causes premières de la création, Ruysbroeck les nomme les *exemplaires* ou les idées [2]. C'est, à peu de chose près, la théorie des *raisons séminales* du stoïcisme, reprise par le néo-platonisme.

Ne nous étonnons pas de trouver chez un mystique comme Ruysbroeck une introduction métaphysique de cette nature. Tout le moyen âge a été agité par le problème qui avait séparé Platon et Aristote : celui des idées universelles. De là, dans les écoles, la querelle des réalistes et des nominalistes, et la doctrine de conciliation d'Abélard : le conceptualisme. Ruysbroeck n'est certainement pas resté étranger à ces joutes. Et il s'est assimilé celle de ces conceptions qui situait en Dieu les raisons premières de la création.

Dans cette théorie le Fils ou le Verbe correspond à l'Intelligence de Plotin. En lui, Dieu se connaît, et il aperçoit, projetées dans la vie universelle, non seulement les

1. *Le Royaume*, chap. XXII; *Les Noces*, liv. II, chap. XLI.
2. *Les Noces*, liv. III, chap. V.



essences intellectuelles et morales, comme le bien, le beau, la vertu, etc., mais les êtres physiques. Le feu, l'air, les arbres, les pierres existent en idée. Et c'est le Verbe, auquel est dévolu le rôle d'un véritable Démiurge, qui assure à l'idée sa traduction sensible ou visible [1].

L'exemplaire d'un être ou d'une chose est donc en Dieu une perfection, et, de par la loi de procession, cet être et cette chose, si éloignés qu'ils puissent être de leur exemplaire dans l'échelle des créations, tendent invinciblement à retourner à la perfection primitive. Cédons la parole à Ruysbroeck lui-même. « Nous avons une vie vivante qui est éternelle en Dieu, avant tout être créé. C'est *d'après* cette vie que Dieu nous a créés, non de cette vie, ni de sa propre substance... Dieu est un exemplaire vivant de tout ce qu'il a fait... Et tout ce qu'il voit, en connaissance distincte dans le miroir de sa sagesse, en images, ordonnances, formes, raisons, tout cela est vérité et vie... Nous avons tous, au-dessus de notre être créé, une vie éternelle en Dieu comme en notre cause vivante, qui nous a faits et créés de rien [2]. »

Il s'ensuit que l'homme, pas plus que les choses, ne constitue pas une réalité en elle-même; il est une *théophanie*. C'est ce qu'entend Ruysbroeck quand il parle de création *ex nihilo* [3], la création étant proprement une vision de Dieu : « par cette génération éternelle, dit-il, toutes les créatures sont nées éternellement avant d'avoir été créées dans le temps. Dieu les a vues et contemplées en lui-même, distinctement, selon les idées qui sont en lui, et comme autres que lui » [4].

A la troisième hypostase est dévolu le rôle d'ordonnateur du monde. Le Saint-Esprit entretient et maintient ce qui a été créé. Il est avant tout énergie. Il enveloppe et pénètre *activement* toutes choses [5], suscite les énergies spi-

1. *La Pierre brillante*, chap. IX. Remarquer cependant que Ruysbroeck attribue parfois la création à la troisième hypostase, comme dans ce passage : « le Saint-Esprit est le doigt de Dieu qui a créé toute la nature, le ciel, la terre et tous les êtres ». (*Le Royaume*, chap. XXXV.)
2. *Le Miroir*, chap. XVII.
3. *Les Noces*, liv. III, chap. V; *Le Miroir*, chap. III, XVII; *Le Royaume*, chap. I.
4. *Ibid.*, liv. III, chap. V.
5. *Ibid.*, liv. III, chap. VI.

rituelles, se répand comme une eau fertilisante dans toutes les créatures [1]. Il est également l'agent du retour de la création à Dieu : « c'est de là que vient un Amour qui s'appelle le Saint-Esprit, qui est un lien du Père au Fils et du Fils au Père, et les êtres sont tout enveloppés et pénétrés de cet Amour qui les fait refluer vers l'unité d'où le Père engendre éternellement » [2].

Cette théorie répond à une double question : comment Dieu, qui est dans son essence *repos éternel*, peut-il travailler au dehors? Et comment une création imparfaite peut-elle dériver de la Perfection? Il en reste une troisième : la question du *multiple*, que le vieux Parménide avait purement et simplement supprimée, mais qui s'était imposée avec insistance à Plotin et à ses successeurs.

Pour la résoudre, Ruysbroeck fait intervenir, à côté de la création *éternelle*, une création *perpétuelle dans le temps*. C'est, bien que le mot ne se trouve nulle part chez notre mystique, la théorie néo-platonicienne des émanations. Le feu est créé, mais la chaleur qu'il rayonne n'est pas une création, c'est une émanation. Un grain d'ambre est une création, mais les particules odorantes qui s'en dégagent sont des émanations [3]. L'émanation est, à proprement parler, la projection au dehors des vertus qui constituent l'essence des choses créées. Il est évident qu'à mesure qu'elles s'éloignent de leur source, les émanations s'affaiblissent. Leur vertu diminue en raison directe du chemin parcouru, et finit par se diluer au point de n'être plus perceptible. Ainsi les émanations des divines hypostases, frappant avec une énergie qui va s'amoindrissant, ne pourront engendrer que des êtres multiples et différents. Il s'agit en réalité d'une véritable dégradation de l'énergie : ainsi s'expliquent les inégalités, les différences de dignité et de qualité, jusqu'au bas du monde sensible où ne parviennent plus que les reflets amoindris du rayon primitifs. C'est ce qu'exprime Ruysbroeck en disant : « cette fécondité des personnes divines... travaille toujours dans

1. *Le Miroir*, chap. VIII; *Le Royaume*, chap. XIII.
2. *Le Royaume*, chap. XXV.
3. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. X.



une vivante *différenciation* » [1]. Au degré le plus inférieur de l'échelle des êtres subsiste toujours, si réduite soit-elle, une parcelle émanée de l'hypostase génératrice. C'est elle qui assure, par une succession de conversions de l'inférieur vers le supérieur, le retour à Dieu. Le retour à Dieu n'est donc autre chose que la réduction du multiple en unité [2].

Voyons maintenant à l'œuvre ces raisons vivantes, ces causes premières dont dérivent toutes choses. Ruysbroeck esquisse ici un tableau grandiose où l'univers apparaît comme un triple édifice. En réalité il y a trois mondes : un monde divin correspondant à l'essence de la Divinité; un monde spirituel; un monde matériel. Cet univers tripartite *(macrocosme)* se reflète en son ensemble dans l'homme *(microcosme)*.

Il y a d'abord le ciel supérieur, l'*empyrée*, « qui est une pure et simple clarté, enserrant et enveloppant tous les cieux ainsi que toute créature corporelle et matérielle comme d'une sphère... »

Il a pour ornements Dieu lui-même et les saints. L'empyrée, pure et simple clarté, correspond à la superessence de Dieu [3].

Le second ciel est appelé cristallin, à cause de sa clarté. Son sommet est le *premier mobile*, « parce qu'il est le point de départ et le principe de tous les mouvements du ciel et des éléments ». Il correspond à la nature spirituelle de l'homme [4].

Enfin, au-dessous du ciel cristallin se trouve le firmament. « C'est par son mouvement... que toutes les créatures se meuvent, vivent, grandissent, et il a reçu pour ornement et pour lumière la splendeur et la clarté des planètes et des étoiles... C'est de l'influence des planètes, en effet, que dépendent la vie et la croissance de toutes les créatures, selon un mode particulier à chacun [5]. Au firmament cor-

1. *Ibid.*, liv. II, chap. XXXVII-VIII; *les Douze Béguines*, chap. XIV.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. LVII.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. L; *le Royaume*, chap. IV.
4. *Ibid.*, liv. II, chap. L.
5. *Le Royaume*, chap. IV.

respondent dans l'homme les forces supérieures *(overste crachten)*, qui sont en corrélation immédiate avec le mouvement des planètes. « Quant aux planètes, dit Ruysbroeck, Dieu les a créées pour servir aux hommes de deux manières : le mouvement et l'influence du ciel ont une part dans la génération, la vie et la croissance... en second lieu le ciel a été créé à cause de sa beauté et de sa clarté [1]. » Aux sept planètes correspondent les sept dons de l'esprit.

Enfin, au centre du firmament, il y a la terre, constituée par les quatre éléments : la terre ou l'argile, l'eau, l'air et le feu, qui correspondent aux quatre forces inférieures de l'homme *(natuerlike* ou *nederste crachten)*.

Enveloppant le monde cosmique et le dominant, il y a la création spirituelle. Celle-ci comprend les anges et les hommes. « Le pourquoi de la création des anges et des hommes se trouve en la bonté infinie de Dieu et en sa munificence qui l'ont porté à révéler aux créatures raisonnables sa propre béatitude et sa souveraine richesse [2]. »

Les anges sont divisés en trois ordres hiérarchiques, tous placés au-dessus de l'homme pour l'aider et le diriger dans les trois vies : vie mystique, vie intérieure, vie active. A la vie mystique est attachée la hiérarchie supérieure, Trônes, Chérubins et Séraphins. Les Principautés, les Puissances et les Dominations aident l'homme à mener une vie intérieure parfaite. Les membres de la hiérarchie inférieure, Anges, Archanges et Vertus, soutiennent l'homme dans la vie active [3]. Les anges ont été créés avant l'homme, et doués de volonté libre. Ceux d'entre eux qui ont usé de ce libre-arbitre pour se complaire en eux-mêmes, se sont détournés de Dieu et sont tombés dans les ténèbres maudites où ils doivent demeurer éternellement [4].

L'homme a été créé pour prendre la place des anges déchus [5]. Il est la fin et le couronnement de toute la création. Non seulement il est le vivant et éternel miroir de

1. *Le Royaume*, chap. XXXVII.
2. *Les Noces*, liv. I, chap. II.
3. *Les VII Degrés*, chap. IX, X.
4. *Le Royaume*, chap. I; *Le Miroir*, chap. XVI.
5. *Ibid.*, chap. I, *in fine*.



Dieu, mais encore il reproduit dans sa nature les trois étages de l'univers. Son âme, *en sa nudité simple*, est la réflexion de l'Un qui siège dans l'empyrée. Sa nature spirituelle correspond au premier mobile et réfléchit le Père. Sa nature physique, dans ses forces supérieures, correspond au firmament, dont les planètes entretiennent sur la terre la vie physique. Enfin, sa personne corporelle est formée des quatre éléments dont la terre est constituée. La terre est traversée par une énergie vivante qui n'est autre que le Saint-Esprit, et cette même énergie besogne dans l'homme pour assurer son retour vers l'Un.

Dans cet ensemble, l'âme constitue elle-même une création à part, douée des trois propriétés correspondant aux trois personnes de la Trinité. « Elle est comme un miroir éternel et vivant de Dieu, recevant toujours et sans interruption la génération éternelle du Fils... De là vient que la substance de notre âme possède trois propriétés qui ne font qu'un dans la nature. La première propriété de l'âme c'est une nudité essentielle, sans image; par là, nous ressemblons et nous sommes unis au Père et à sa nature divine. La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme; c'est une clarté de miroir où nous recevons le Fils de Dieu, la vérité éternelle. Par cette clarté, nous lui sommes semblables. La troisième propriété, nous l'appelons l'étincelle de l'âme : c'est une tendance intime et naturelle de l'âme vers sa source, et c'est là que nous recevons le Saint-Esprit [1]. »

Telle est la large construction où Ruysbroeck va loger le drame divin de l'âme. Dans ses détails, cette représentation est évidemment bien loin de notre esprit, mais elle ne nous en apparaît pas moins comme un effort puissant pour résoudre le problème de la destinée.

En unissant étroitement la vie religieuse à une représentation de l'univers, en établissant avec une précision presque géométrique le jeu multiple des concordances et des analogies, Ruysbroeck excluait toute idée mécanique, et faisait pénétrer la vie et l'intelligence à flots dans toutes les provinces du Cosmos. Il écartait du même coup la fata-

1. *Le Miroir*, chap. VIII.

lité : Dieu se communiquant à toute chose par une série d'opérations, il y a dans chacune des parties de l'univers un élément supérieur à la corruption et à la mort. Un tel monde est éternel, et quelles que soient les conditions changeantes de l'être, il n'y a jamais qu'une issue : celle qui donne jour sur la Divinité.

Mais cet animisme illimité ne ressemble-t-il pas à s'y méprendre au panthéisme? Les émanations divines produisent les forces cosmiques; celles-ci se muent en activités spirituelles. Rien n'est donc en dehors du courant dynamique qui s'échappe éternellement de la divinité : ce courant traverse la pierre aussi bien que l'homme, l'astre aussi bien que l'animal. Il n'y a qu'une différence de degré. Nous sommes là devant un véritable fractionnement de la divinité, et Ruysbroeck n'échappe aux conséquences extrêmes du panthéisme que par la résorption finale de toutes choses dans l'unité.

Ce vitalisme, au surplus, n'est pas sans grandeur. Ruysbroeck marche à travers l'univers comme dans un sanctuaire. Ses émotions sont toutes d'ordre religieux. Il admire sans se lasser la beauté du monde, se complaît dans la description du ciel étoilé, de la forêt, des eaux jaillissantes, des minéraux; il accumule les images, ne pouvant couler dans le moule étroit des mots son exaltation débordante. « Dieu, dit-il, n'a rien fait de plus beau ni de plus noble, au ciel et sur la terre, que l'ordre et la distinction qui règnent entre toutes les créatures [1]. » Tel est le thème qui parcourt toute l'œuvre de notre mystique, thème qu'il a su enrichir, par sa puissance verbale, d'une orchestration étonnamment variée.

### § 3. *L'Homme.*

Nous avons vu comment l'homme, placé entre le monde spirituel et le monde sensible, participe des deux. En lui l'image de la Trinité se reflète parfaitement. Dans le Fils il a été créé, connu et élu de toute éternité [2].

1. *Le Royaume*, chap. XXXIX; *Les VII Clôtures*, chap. XVII; *Les VII Degrés*, chap. V.
2. *Le Miroir*, chap. I, III, VIII; *Les VII Clôtures*, chap. V; *Les XII Béguines*, chap. IX, XIV, XV.



A) Mais à côté de cette création éternelle il y a, comme dans l'ordre cosmique, une création dans le temps. C'est elle qui façonne les tempéraments individuels. Elle emprunte comme agent les forces intelligentes qui sont dans les astres, et elle détermine ainsi la vie sensible *(sinlike leven)*. Il y a donc sept tempéraments *(wisen van complexien)* comme il y a sept planètes [1].

Ce déterminisme est corrigé par l'action spirituelle des planètes à laquelle correspondent les sept dons de l'esprit [2]. Cette double action a son origine en Dieu. L'une s'exerce sur notre nature inférieure, l'autre sur notre nature supérieure. Mais l'homme, toutefois, par une détermination de sa volonté peut se soustraire à l'action planétaire comme à l'influence du Saint-Esprit. « Sur notre libre volonté, rien ni personne n'a de pouvoir, ni les corps célestes, ni les créatures, ni rien d'autre que Dieu seul et nous-mêmes [3]. »

La nature corporelle, formée des quatre éléments, ne peut entièrement périr, en ce sens que ses éléments font retour au large réservoir auquel ils ont été empruntés. L'homme n'est donc pas en droit de mépriser son corps, de le livrer aux convoitises inférieures. Ce corps n'est-il pas le coffret merveilleusement ouvragé destiné à cet incomparable joyau : l'âme? La nature physique constitue donc la substructure sur laquelle doit s'édifier la personnalité humaine. Et celle-ci, de nature exclusivement spirituelle, est semblable à Dieu, tout en étant moindre que lui [4].

La personnalité humaine est animée d'une seule vie, qui se présente sous un double aspect : l'âme et l'esprit.

B) L'âme *(siel)* n'est pas à proprement parler une création; on peut dire qu'elle est créée de rien, car elle est une réflexion de l'image de Dieu [5]. Il faut distinguer en elle des puissances et des propriétés.

Les puissances inférieures *(nederste crachten)* « sont gouvernées et ordonnées par les vertus qui donnent à l'homme l'ornement de sa vie morale ». Ce sont : la puissance *irascible*

1. *Les XII Béguines*, chap. XXX ss.
2. *Les Noces*, liv. II, chap. L.
3. *Le Royaume*, chap. IV; *les XII Béguines*, chap. XXXI.
4. *Le Miroir*, chap. VIII.
5. *Le Royaume*, chap. V.

*(tornighe cracht)* qui doit dominer tout ce qui s'oppose à la morale, et dont la vertu représentative est la prudence; la puissance *concupiscible (begheerlike cracht)*, et sa vertu la tempérance, chargées de refréner tout excès matériel ou charnel; la raison *(redelicheit)*, ornée de la justice, qui règle, ordonne et dirige toutes choses; enfin, la liberté de volonté *(vriheit des willen)* qui s'exerce par la force morale, et donne à l'homme le courage de dominer les vicissitudes de la vie.

Ces puissances inférieures règlent la vie morale; les puissances supérieures *(overste crachten)* dominent la vie intellectuelle. C'est d'abord la mémoire *(verhavene gedachte* ou *memorie)*, qui n'est pas à confondre avec la faculté de se rappeler [1]. C'est la pensée tournée vers Dieu résidant dans l'âme humaine [2]. Ensuite, il y a l'intelligence *(verstennisse)*, ou la pensée tournée vers Dieu comme cause et créateur de l'univers. Enfin, la volonté *(wille)*.

Indépendamment de ces puissances, l'âme est douée de trois propriétés *(eyghenscape)* qui ne sont autres que les projections dans l'âme des trois hypostases. La première est une nudité essentielle sans images *(onghebeelde weselike bloetheit)*, « par laquelle nous ressemblons et sommes unis au Père et à sa nature divine ». La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme *(overste redene)*, où se reflète le Fils. La troisième propriété est l'étincelle de l'âme *(vonke der sielen)*, « tendance intime et naturelle de l'âme vers sa source; c'est là que nous recevons le Saint-Esprit et lui devenons semblables » [3].

En se conjugant, les puissances et les propriétés de l'âme constituent un état supérieur qui est appelé l'esprit *(gheest)*, et dans lequel seul se réalise l'union avec Dieu.

c) L'esprit est donc un autre nom de l'âme, rendue capable d'unité *(enicheit)*. Cette unité peut se réaliser sous un triple mode. Il y a d'abord l'unité des puissances inférieures et des cinq sens dans le cœur, principe de la vie corporelle. Elle porte alors à proprement parler son nom

1. Cf. Saint Thomas, *Somme*, Ia, quaest. LXXIX, art. 6.
2. *Le Royaume*, chap. v.
3. *Le Miroir*, chap. viii.



d'âme *(anima)*, car elle est le moteur du corps qu'elle anime. La seconde unité est raisonnable et spirituelle. C'est l'unité des puissances supérieures, considérées au point de vue de leur activité. Elle est ornée et possédée surnaturellement par les trois vertus théologales. La troisième unité est l'unité des forces supérieures dans l'esprit, par-dessus toute sensibilité. « Toute créature dans son essence, sa vie et sa conservation, dépend tout entière de cette unité : se séparer de Dieu, sous ce rapport, ce serait pour elle s'abîmer dans le néant... Cette unité est essentielle en nous par nature, que nous soyons justes ou pécheurs. Mais elle ne peut nous sanctifier ni nous rendre heureux sans notre coopération... C'est l'unité d'où nous sommes partis comme êtres créés, tout en y demeurant par notre essence, et nous y retournons par la charité... C'est là un royaume naturel de Dieu et le terme de toutes les opérations de l'âme [1]. »

**2.** — Tel était l'homme, dans son essence éternelle. Au sein de la lumière bienheureuse, il était en Dieu. Les dons et les forces dont nous venons de parler n'existaient en lui que virtuellement, car, uni à Dieu, il n'avait pas de raison de mettre en œuvre ses puissances. Celles-ci ne devaient jouer que pour réaliser une nouvelle unité *(moghelike enicheit)* au cas où l'unité originelle serait rompue.

Ici intervient le second acte du drame divin : la chute ou la déchéance de l'âme.

### § 1. *La Chute.*

Nous sommes renseignés sur la perte de notre noblesse primitive par un sentiment de malaise. Nous rêvons ici-bas de réalisations qui restent inachevées. Nous concevons le beau, le parfait, mais nos passions nous empêchent d'y atteindre. Nous nous sentons limités de partout, et la distance qu'il y a entre notre vie mutilée et notre désir d'expansion est la source d'une infinie souffrance. Notre patrie est ailleurs, et tant que nous ne l'aurons pas rejointe, ce que nous appelons le bonheur ne sera que l'ombre du bonheur.

1. Pour le développement lire tout le chap. ii du livre II des *Noces*.

Il y a donc eu, entre notre séjour dans la divine patrie et notre existence terrestre, une catastrophe.

De quelle nature a été cette catastrophe? Il n'est pas un philosophe de l'antiquité qui n'ait essayé de se la représenter. Les mythes de Platon nous racontent les voyages de l'âme au-dessus de la voûte céleste, et tombant sur la terre, les ailes brisées (πτεροῤῥυήσασα) parce qu'elle ne peut plus se soutenir dans le ciel [1]. Plotin la montre fascinée par son image que lui renvoient d'en bas les corps, et, éperdue de désir, s'élançant vers cette image et tombant dans le monde sensible [2]. Avec des variantes de détail, les gnostiques décrivent l'âme s'enlisant dans la matière. Tantôt, comme dans le mythe de Sophia, tout imprégné de biblicisme, l'âme se rend coupable de curiosité en voulant découvrir le secret de la divinité; tantôt, comme chez Valentin, elle est dépouillée par les artisans du Cosmos de l'élément divin introduit subrepticement dans sa constitution par Dieu. Le pseudo-Denys traduit sous une forme chrétienne la conception néo-platonicienne telle qu'il l'a recueillie chez Proclus. L'élément commun à toutes ces conceptions, c'est la nostalgie du divin qui tourmente ici-bas l'âme humaine, et qui a inspiré à Plotin d'inimitables accents [3].

De même pour Ruysbroeck, l'homme, perdu dans un monde ténébreux où règnent la souffrance et la corruption, est comparable à un exilé. « La connaissance de nous-mêmes nous enseigne d'où nous venons, où nous sommes et où nous allons. Nous venons de Dieu, et nous sommes en exil, et c'est parce que notre puissance affective tend sans cesse vers Dieu que nous ressentons cet exil [4]. » « Il arrive que l'homme... tombe dans une sorte de langueur et d'impatient désir d'être délivré de la prison de son corps. Alors souvent jaillissent les larmes et naissent les désirs enflammés. Ramenant ensuite ses regards ici-bas, le pauvre homme voit l'exil où il est prisonnier sans pouvoir s'échapper. Et il pleure de nostalgie et d'impatience [5]. »

1. *Phèdre*, édit. Cousin, pp. 25, 55, 60, 246 ss; *Cratyle*, p. 400; *Timée*, pp. 30, 34, etc.
2. *Ennéades*, IV, 3, 12; 3, 17.
3. *Ennéades*, I, 1, 6.
4. *Le Royaume*, chap. XVIII.
5. *Les Noces*, liv. I, chap. XXIII.



La chute, pour Ruysbroeck, est la conséquence d'une initiative spontanée de l'âme, le résultat d'un choix rendu possible et obligatoire par le don de *la liberté de volonté*. L'homme peut choisir : voilà sa grandeur. Il est forcé de choisir : voilà sa servitude. Il a choisi le malheur : voilà sa culpabilité [1]. Mais quels étaient les termes en question? D'une part, l'âme pouvait opter pour son maintien dans l'unité. D'autre part, elle pouvait se séparer de l'âme universelle pour vivre d'une vie individuelle. Ruysbroeck est ici visiblement influencé par la conception plotinienne [2]. Mais il la revêt des images qu'il trouvait dans le récit biblique de la chute. Dieu avait conféré à Adam tous les dons surnaturels, l'immortalité, l'immunité vis-à-vis de toute souffrance, et l'intégrité, par laquelle la volonté bonne gardait la maîtrise sur les puissances inférieures de l'âme. Ces privilèges, Adam les transmettait à tous ceux qui, sortis de lui, participeraient à la nature humaine. Il ne possédait en propre qu'un seul don : le don de la science infuse qu'il ne pouvait transmettre à ses descendants.

« Alors vint un fourbe, l'ennemi infernal qui, rempli de jalousie... trompa la femme, et à eux deux ils trompèrent l'homme en qui était toute la nature humaine. Et ainsi l'ennemi, par ses faux conseils, ravit cette nature, l'épouse de Dieu. Et elle fut exilée en une terre étrangère, devint pauvre et misérable, captive et opprimée sous le joug de ses ennemis... [3] » Cette condition misérable est devenue, par voie de transmission, le lot de toute l'humanité : « la nature humaine est déchue par le péché du premier homme, et la nature qui était libre est devenue un cachot et un exil, une impasse où se fourvoient tous ceux qui naissent, car ils sont fils de la désobéissance » [4].

Cet état de séparation s'appelle le péché. C'est le fait pour l'âme d'avoir consenti à la séparation d'avec l'unité primitive. Cet acquiescement, c'est toute la culpabilité de l'homme. Telle qu'elle est présentée, cette doctrine n'est pas exempte d'un certain pélagianisme. Elle revient à

1. *Le Royaume*, chap. I.
2. *Ennéades*, IV, 8, 3.
3. *Les Noces*, liv. I, prologue.
4. *Le Royaume*, chap. II.

dire que le mal n'est pas; il n'est qu'un éloignement du bien. De plus, l'âme a conservé, dans la chute, toutes les possibilités pour retrouver la béatitude perdue : « la noblesse et la liberté de sa volonté; elle sait ce qui s'appelle mourir et vivre, ce qu'est le bien et le mal. Elle aime le bien et hait le mal, et ainsi revient à Dieu et gagne sa miséricorde » [1].

Tout cela ne laisse pas d'introduire une contradiction. On ne voit plus, en effet, la nécessité d'une rédemption, œuvre d'un agent extérieur à l'homme. Or, la rédemption par le Christ occupe une place importante dans le retour de l'âme à Dieu. La contradiction est plus formelle que fondamentale. Car si, en fait, le retour de l'homme à Dieu est l'œuvre personnelle de l'homme, ce retour n'est possible que dans une nature purifiée. Le rôle du Christ consiste à libérer l'âme humaine, à permettre le déploiement des virtualités endormies en elle. Dans ce sens, Ruysbroeck peut dire que l'homme, après la chute, n'a rien perdu de ce que Dieu avait créé de substantiel en lui, et le rôle du Christ reste primordial puisqu'il est la condition même du retour vers Dieu. Arrêtons-nous donc à ce rôle qui doit rendre possible le troisième acte du divin drame de l'âme.

### § 2. *L'Œuvre du Christ.*

L'homme est l'artisan exclusif de sa destinée : c'est une des idées sur lesquelles Ruysbroeck insiste le plus. Aucune force ne peut exercer sa contrainte sur lui, ni Dieu, ni diable, ni corps célestes. On en a conclu que la rédemption n'occupait qu'une place secondaire dans le système de Ruysbroeck [2]. A tort cependant. Car si, en formules variées, Ruysbroeck répète sa célèbre formule : *vous êtes saints comme vous le voulez*, l'étude de notre mystique montre que pour lui la volonté ne s'exerce vers Dieu que sous l'influence de la grâce. Abandonnée à son état naturel, l'âme ne peut que haïr le mal, désirer la grâce, sans pouvoir se sanctifier. La grâce, c'est-à-dire cette influence libératrice, est l'œuvre du Christ. Elle annihile les conséquences de la chute, mais elle ne réalise pas l'union, c'est-à-dire le retour à la pureté primitive.

1. *Les XII Béguines*, chap. XXXIV.
2. ALTMEYER, *Les Précurseurs de la Réforme*, t. I, p. 114.



Sur la personnalité même du Christ, Ruysbroeck s'écarte parfois visiblement de l'enseignement traditionnel. L'humanité prise par le Verbe est une humanité complète, composée d'une chair humaine et d'une âme raisonnable. Les deux natures, divine et humaine, sont en Jésus sans confusion ni division, chaque nature conservant ses propriétés et agissant suivant elles. Jésus, en tant que personne historique, n'est pas né du Père par nature, et la filiation divine, il ne l'a acquise que par son union avec le Verbe. Cette doctrine n'est pas sans nous rappeler l'hérésie de Théodore de Mopsueste et de Nestorius sur les deux natures : entre elles, point de mélange ni de combinaison (κρᾶσις, σύγχυσις). Le Christ est διπλοῦς τῇ φύσει [1]. Écoutons maintenant Ruysbroeck : « Ses humiliations ne l'ont pas fait déchoir, car il est demeuré ce qu'il était tout en revêtant ce qu'il n'était pas. Il est demeuré Dieu en devenant homme, afin que l'homme devînt Dieu [2]. Il a pris notre humanité à tous comme un roi prend les vêtements de ses familiers et de ses serviteurs, de sorte que nous sommes revêtus avec lui du même vêtement qui est la nature humaine. Mais en même temps... il a donné à son âme et à son corps, né de la toute pure Vierge Marie, le vêtement royal de la personnalité divine [3]. » « Le Fils de Dieu, dit encore Ruysbroeck, a une âme créée du néant, c'est-à-dire *émanée*, et aussi un corps formé du sang très pur de la Vierge Marie. Ame et corps sont tellement siens et si bien unis qu'il est tout à la fois le Fils de Dieu et le Fils de Marie, Dieu et homme dans une seule personne. Et de même que l'âme et le corps ne font qu'un seul homme, de même le Fils de Dieu et le Fils de Marie ne sont qu'un même Christ vivant, Dieu et Seigneur du ciel et de la terre; car son âme sainte est informée par la sagesse de Dieu. Elle n'est pas Dieu cependant, ni

1. Voir L. FENDT, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910.
2. Cette déclaration rappelle presque littéralement la belle parole de saint Augustin : Homo propter nos factus, qui nos homines fecit; et assumens hominem Deus ut homines faceret deos. *Sermo* 344.
3. *Le Miroir*, chap. VIII. Cf. *Les Noces*, liv. I, chap. II, III; *le Royaume*, chap. II.

de la nature divine, car Dieu ne devient pas créature. Mais les deux natures demeurant distinctes sont unies en une seule personne divine : c'est Jésus, notre cher Seigneur [1]. » Ruysbroeck en arrive ainsi à voir dans le Christ non pas le Fils propre de Dieu, mais son Fils adoptif, c'est-à-dire, en fait, il établit la dualité des personnes. Par sa nature divine et comme Verbe, le Christ est fils naturel de Dieu; il l'est *proprietate atque subtantia;* mais par sa nature humaine, il est fils de Dieu *non natura sed gratia atque electione.* « Le Saint-Esprit s'est reposé dans son âme et dans sa nature humaine avec tous ses dons; c'est lui qui l'a fait riche, généreux, prodigue de lui-même envers tous [2]. » Ce passage caractéristique est nettement adoptianiste, et l'on pourrait en citer d'autres où se reflètent les conceptions hétérodoxes. On en trouverait aussi qui les contredisent et ramènent Ruysbroeck au point de vue traditionnel : « l'humanité de Notre-Seigneur n'a pas en effet de substance par elle-même, car elle n'est pas sa propre personnalité comme chez tous les autres hommes; mais le Fils de Dieu est son hypostase et sa forme *(hare onderstant ende hare forme)*. Ainsi donc elle est uniforme avec Dieu *(eenformich)* et l'union hypostatique lui confère sagesse et puissance, au-dessus de tout ce qui est inférieur à Dieu » [3].

Il n'est donc pas possible d'esquisser un tableau cohérent de la christologie de notre auteur. Trouverons-nous plus de cohésion dans sa sotériologie?

Ruysbroeck admet tout d'abord que le Christ a pris volontairement la condition humaine [4]. Mais en même temps, le Christ, en descendant sur la terre, obéit à une nécessité de nature, impliquée dans la théorie des émanations [5]. Plus souvent, le Christ est le délégué, le mandataire de Dieu ému de pitié devant la condition misérable de l'humanité : « lorsque Dieu jugea le temps venu, ému de pitié devant la souffrance de sa bien-aimée, il envoya son Fils unique au royaume terrestre, dans un palais richement

1. *Le Miroir*, chap. XIX.
2. *Ibid.*, chap. XX.
3. *Ibid.*
4. *Les VII Clôtures*, chap. I.
5. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. X.



paré et dans un temple glorieux, je veux dire le corps de la Vierge Marie » [1].

Il est le canal par lequel la bonté de Dieu peut parvenir jusqu'à nous [2].

L'œuvre du Christ est diversement interprétée. Mais les divergences n'atteignent que le détail. Dans le fond, il s'agit d'une libération de la nature humaine, soumise au mal [3]. « Le Christ a travaillé et combattu comme un vaillant champion contre notre ennemi; il a brisé la prison, et remporté la victoire, détruisant, par sa mort, notre mort même. Son sang nous a rachetés [4]. »

Ruysbroeck ne s'est pas prononcé sur le bénéficiaire de la rançon payée : tantôt c'est le démon, tantôt c'est Dieu. Ailleurs, la notion de la rançon disparaît, et la mort du Sauveur n'est plus que la victoire remportée dans le combat dont l'homme était l'enjeu [5]. Pour bénéficier des mérites acquis par cette mort, il faut adhérer personnellement à cette œuvre d'amour unique [6], « revêtir une nouvelle vie... renoncer au démon et à son service, et donner sa foi au Christ » [7]. « Le pécheur doit rencontrer Dieu par la contrition et un libre retour vers lui avec l'intention droite de le servir désormais toujours et de ne plus commettre de péché [8]. »

Ceux qui ne se déterminent pas pour ce libre retour se mettent en dehors de la miséricorde divine. L'occasion leur sera offerte souvent de se repentir. S'ils repoussent définitivement cette occasion, ils se condamneront eux-mêmes à l'enfer. Dans les six catégories d'hommes mauvais Ruysbroeck en distingue deux pour lesquels il n'y a pas de rémission : la première est celle des chrétiens qui ont méprisé la mort du Christ et ses sacrements; la seconde comprend les infidèles, païens ou juifs, qui, eux, ne peuvent bénéficier de la mort du Christ [9].

Cette doctrine de la perdition d'une partie de l'humanité

1. *Les Noces*, liv. I, prologue.
2. *Le Miroir*, chap. XIX.
3. *Ibid.*, chap. VII; *Le Royaume*, chap. II.
4. *Les Noces*, liv. I, prologue; *Les VII Clôtures*, chap. XXI.
5. *Le Miroir*, chap. I, III; *Les Sept Degrés*, chap. VIII.
6. *Les Noces*, liv. I, chap. V, XXXIII; *Le Miroir*, chap. III.
7. *Le Royaume*, chap. II.
8. *Les Noces*, liv. I, chap. XXV.
9. *Ibid.*, liv. I, chap. X; *le Royaume*, chap. VII-XII.

paraît évidemment en contradiction avec l'ensemble du système de Ruysbroeck. Nous avons vu, en effet, que le genre humain est indivisible. D'autre part, le mal ne peut être éternel, car il n'existe pas substantiellement. Ruysbroeck résout la question dans son *eschatologie*. Les méchants ne seront pas anéantis, mais « par le moyen du feu, Dieu renouvellera leurs éléments en clarté, et il les rendra subtils, leur donnant une forme plus belle qu'ils n'avaient auparavant. Car ces éléments ont été souillés par le péché et ils doivent être purifiés par le feu » [1].

Mais revenons à l'œuvre du Christ. L'homme en contemplant le Sauveur a frémi. Sur ce divin visage il a reconnu le reflet de son origine. Il s'exalte à ce souvenir. Sa vie lui apparaît terne et méprisable. Il s'en détourne par la conversion, se fortifie dans sa volonté par la pratique des sacrements. Et voici qu'une force inconnue circule en lui. « L'homme est frappé si vivement qu'il se rend attentif, se maintient lui-même dans la crainte et fait considération sur lui-même [2]. » Il est prêt pour entreprendre le long voyage.

3. — Ici commence véritablement le troisième acte du drame divin : le retour à l'unité. « Le pèlerin prend son bâton, et chante, en souriant à sa patrie. »

### § 1. *Les trois Voies.*

Toute chose tend invinciblement à retourner à son principe. Le monde physique est une immense parabole qui illustre cette loi : la rosée s'évapore et se condense en pluie; l'arbre extrait des sucs de la terre la sève qui circule dans ses frondaisons et lorsque celles-ci tombent elles redeviennent humus; la nature corporelle de l'homme est d'origine minérale, et, à la dissolution du corps, ses éléments retournent au creuset d'où ils ont été tirés. Or, les lois qui régissent le monde matériel sont les mêmes qui régissent le monde spirituel : la destinée éternelle de l'homme est de tendre vers Dieu [3].

1. *Le Royaume*, chap. XXXVII.
2. *Les Noces*, liv. I, chap. I.
3. *Le Miroir*, chap. XIX; *Le Royaume*, chap. V; *Les XII Béguines*, chap. XIV.



Toute la religion consiste donc à reconnaître Dieu comme notre premier principe et notre fin dernière, et à effectuer d'une manière conforme à sa volonté notre retour vers lui. Elle est parfaitement représentée par un anneau, par un cercle sans brisure, sans point de départ et sans point d'arrivée [1].

Mais cette recherche de Dieu est soumise à des règles précises, dont l'ignorance ou la négligence conduirait aux perversions de la foi, telles que les hérésies quiétistes et la secte du Libre-Esprit [2]. Outre les sacrements qui expriment visiblement les lois spirituelles de notre avancement religieux, la vie mystique se trouve préfigurée en nous par les *trois unités*, où l'on voit comment la nature en nous peut s'unir au surnaturel : l'unité inférieure, corporelle, qui se traduit par la pratique des œuvres extérieures; l'unité spirituelle qui s'exprime par les vertus théologales et l'imitation de Jésus-Christ; l'unité sublime qui nous fait nous reposer en Dieu au-dessus de toute intention [3].

A cette triple unité correspond une triple voie, qui nous mènera progressivement à l'union désirée. Tantôt la vie mystique sera représentée par une échelle [4], tantôt par l'arbre de la forêt : l'arbre croît à la fois en hauteur, et en profondeur; par sa frondaison il s'assimile la vertu de l'air, et par ses racines extrait les sucs de la terre. Son tronc et ses branches se fortifient et s'élargissent en cercles concentriques, tandis que les rameaux extrêmes, de plus en plus ténus, se confondent avec le ciel. Nul ne dira cependant que l'arbre est devenu ciel, et le ciel, arbre. De même, par la vie mystique, l'homme s'unit à Dieu, sans qu'il devienne Dieu ni que Dieu devienne homme [5].

Ce vaste sujet, Ruysbroeck l'a traité dans tous ses livres, mais avec des variantes correspondant à la précision progressive de sa pensée. Sous peine de présenter un tableau mutilé de la pensée de Ruysbroeck, il faut donc tenir

1. Le traité de la *Pierre brillante* est intitulé aussi *dat hantvingherlijn*, l'anneau, symbole du retour de l'âme à l'unité. Surius a laissé tomber ce second titre.
2. *Le Livre de la plus haute Vérité*, chap. IV.
3. *Les Noces*, liv. II, chap. II.
4. *Les VII Degrés*, chap. XIV.
5. *Les Noces*, liv. I, chap. XVI.

compte des amendements et des enrichissements successifs de cette pensée, et prendre pour base de notre exposition les traités les plus tardifs. C'est la raison qui nous fait choisir le traité des *Sept Degrés* comme point de départ. On y retrouve la forme primitive de la pensée de Ruysbroeck, telle qu'elle se présente dans les *Noces Spirituelles*, jointe à des développements nouveaux.

Dans le chemin que l'homme doit parcourir pour arriver à la perfection, Ruysbroeck distingue sept étapes : 1) l'identification de notre volonté avec la volonté divine; 2) la pauvreté volontaire; 3) la pureté de l'âme et la chasteté du corps; 4) la conscience intime de notre propre bassesse; 5) la complaisance en Dieu seul; 6) une claire intuition dans la pureté de la pensée; 7) le non-savoir dans le repos illimité [1].

Ces divisions rentrent dans le triple cadre construit par le pseudo-Denys : κάθαρσις, φωτισμὸς, τελείωσις ou μυστικη ἕνωσις. C'est le cadre adopté par Ruysbroeck dans les *Noces Spirituelles*, où il parle des trois vies : la vie active ou commençante *(beghinnende, werkende leven)*; la vie intérieure *(ynnighe, verhavene, begheerlike leven)*; la vie contemplative *(godscouwende, overweselike leven* [2].

### § 2. *La vie active.*

Dans cette catégorie sont « les hommes vertueux de bonne volonté qui, vainqueurs d'eux-mêmes, meurent sans cesse au péché » [3]. Le début de cette vie est marqué par un *acte moral*, la conversion, qui est essentiellement une œuvre de volonté [4], facilitée toutefois par une prédisposition intérieure dont l'agent est l'Esprit saint. Il s'agit de la *grâce prévenante*, sur laquelle Ruysbroeck s'étend longuement.

Elle est offerte à tous, mais ne s'implante pas en tous [5]. Elle s'exerce soit dans les épreuves, soit dans les exemples, prédications, méditations religieuses [6]. De là naît une douleur naturelle du péché et une bonne volonté naturelle, une contrition parfaite et la purification de la conscience [1]. Ces opérations ne constituent encore que les préliminaires de la vie active. La conversion n'est qu'un point de départ, car le péché, bien qu'effacé, laisse après lui quelque chose d'impur qui entraîne à de nouvelles fautes : « la vie sainte est une milice qui ne se maintient que par le combat » [2]. Ce combat porte un nom; c'est la discipline ou la maîtrise de soi-même : « Possédez-vous vous-même et tenez votre âme entre vos mains [3]. »

Dans cette lutte il faut considérer les rapports que nous avons avec nous-mêmes, avec le prochain et avec Dieu, et qui se traduisent par trois vertus : la charité, la justice et l'humilité. « A elles trois, ces vertus portent tout le poids de l'édifice » [4] et correspondent aux trois personnes de l'unité divine.

Toute l'arétologie de Ruysbroeck repose sur l'assimilation des puissances de l'âme aux hypostases divines. La vie active consiste avant tout à combattre les effets du péché : obscurité de l'intelligence, infirmité de la volonté, les trois concupiscences johanniques, par les vertus opposées. L'étude de ces vertus est pour Ruysbroeck l'occasion de tableaux psychologiques très poussés; il s'attache plutôt à décrire le bien qui *doit être* que le mal qui est. Nous ne pouvons nous attarder à analyser toutes les vertus qui rentrent dans le système de Ruysbroeck. Nous notons simplement l'ordre dans lequel elles doivent se succéder dans l'âme qui lutte pour la conquête d'elle-même.

L'obéissance, l'humilité et la résignation de la volonté propre correspondent au premier don du Saint-Esprit, le don de crainte, et elles constituent le premier degré de l'échelle spirituelle [5]. Le degré suivant, qui correspond au don de piété [6], introduit l'homme dans la pratique de la

1. *Les Sept Degrés*, chap. I, II, III, IV, V, XIII, XIV.
2. *Les Noces*, liv. I, prol.; *Le Miroir*, chap. I.
3. *Le Miroir*, chap. I.
4. *Les Noces*, liv. I, chap. I. « *Die keren wilt hi mach bekeren.* »
5. *Le Miroir*, chap. I; *le Royaume*, chap. III; *les Sept Degrés*, chap. I.
6. *Les Noces*, liv. I, chap. I.



1. *Le Royaume*, chap. XIII.
2. *Les Sept Degrés*, chap. IV; *Le Miroir*, chap. II.
3. *Le Miroir*, chap. II; *Les VII Clôtures*, chap. XI.
4. *Les Noces*, liv. I, chap. XI.
5. *Ibid.*, liv. I, chap. XIII; *Les VII Clôtures*, chap. VII; *Le Royaume*, chap. XIV.
6. *Le Royaume*, chap. XV.

douceur, de la compassion et de la libéralité [1]. Enfin, la pratique du zèle, de la sobriété, de la pureté élève l'homme au troisième et dernier degré de la vie active, là où il se met sous l'influence du troisième don de l'Esprit : le don de science ou de la juste connaissance de soi-même [2]. Ainsi l'homme gouvernera-t-il son âme comme un royaume [3].

Bien que la vie active ne soit pas encore à proprement parler la vie mystique, elle permet à l'homme de rencontrer Dieu, d'avoir un avant-goût de l'union recherchée, « car tout acte vertueux suppose une rencontre de Dieu » [4]. C'est ce que Ruysbroeck appelle l'union médiate ou par intermédiaire. « Voici ce que je dis concernant le premier état d'union : toutes les bonnes gens sont unies à Dieu par intermédiaire. Cet intermédiaire est la grâce divine et les sacrements, et les vertus théologales, et une vie vertueuse conforme aux commandements de Dieu. Ceci implique la mort au péché et au monde, et à tout appétit déréglé de la nature » [5].

La vie mystique, on le voit, est loin d'être pour Ruysbroeck un pays de rêve où les nécessités matérielles et les luttes morales disparaissent sous les feux de l'illumination intérieure. D'autres mystiques peuvent perdre pied, tenir pour rien l'humaine faiblesse. Notre philosophe, lui, garde étroitement le contact avec la vie. Jamais Ruysbroeck n'a présenté la vie spirituelle comme un chemin aisé. Il a signalé avec insistance les éclipses de l'inspiration, les brusques ténèbres, les jours mornes et sans élan. « Lorsque vous y penserez le moins, Dieu se cachera et retirera sa main; entre lui et vous il mettra des ténèbres au travers desquelles vous ne pourrez rien voir. Alors vous vous plaindrez, vous crierez et gémirez comme un pauvre... Si Dieu a disparu à vos yeux, vous ne lui êtes néanmoins pas caché [6].»

Ruysbroeck aime à représenter la vie comme un jardin que

1. *Le Royaume* chap. XV, XVI, XVII; *Les VII Degrés*, chap. VI, VII; *Les VII Clôtures*, chap. XIII; *les Noces*, liv. I, chap. XV, XVI, XVII, XVIII.
2. *Le Royaume*, chap. XVIII; *Les VII Degrés*, chap. III; *Les Noces*, liv. I, chap. XXI.
3. Voir le développement de l'image, *Les Noces*, liv. I, chap. XXIV.
4. *Les Noces*, liv. I, chap. XXV.
5. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. I, III.
6. *Le Miroir*, chap. II.



l'homme a la charge de cultiver [1]. Dieu a voulu qu'à côté des fruits délectables de la vertu, y croisse aussi la fleur de joie, faite pour le plaisir des yeux et du cœur. Cette joie, Ruysbroeck la signale non dans les aventures grandioses et les biens somptueux, mais dans les plus humbles domaines de la vie quotidienne. Pas un jour qui n'apporte son offrande de beauté. Avec quel amour, il a mis en un lustre nouveau les petits devoirs, les petites occupations, « la science et la sagesse surnaturelle » de voir Dieu sous la bure des apparences modestes ! Comme il redira, avant Luther, qu'on sert Dieu au lavoir, à la cuisine, et à l'infirmerie, autant que dans le sanctuaire [2] ! « Allez à votre travail, recommandera-t-il à des religieux, et si vous êtes tellement occupés que vous ne puissiez ni entendre la messe, ni recevoir le Sacrement, n'en soyez pas mécontent, car Dieu aime mieux l'obéissance que le sacrifice [3]. »

Nul comme Ruysbroeck n'a relevé la haute dignité du travail, auquel il recommande de donner toute sa conscience. Et la vie religieuse, si menacée par l'esprit de routine, est un travail. « Lorsque vous lisez, que vous chantez ou que vous priez, comprenez ce que vous dites, soyez attentifs au sens des mots et à l'idée qu'ils expriment » [4]. Ne forcez pas l'inspiration et ne cultivez pas l'ambition d'escalader d'un bond les sommets : étape par étape, faites le chemin qui doit vous mener à Dieu. Ceux-là sont fous qui pensent arriver plus vite en brûlant les relais [5]. La vie est un art qui s'apprend dans le détail : il n'est si petite chose qui n'intéresse la santé de l'âme. Aussi notre excellent prieur n'accepte-t-il pas pour son compte la déchirure de l'humanité en deux ordres de sainteté : la sainteté inférieure des laïques et la sainteté supérieure des moines : « *nous faisons profession à Dieu dans l'ordre de la véritable sainteté quelque habit que nous portions ou dans quelque état que nous soyons* » [6].

1. *Le Royaume*, chap. XIV.
2. *Les VII Clôtures*, chap. V, VII.
3. *Ibid.*, chap. V.
4. *Le Miroir*, chap. II.
5. *Les VII Degrés*, chap. XI.
6. *Les VII Clôtures*, chap. XIII.

Ce sont là des accents nouveaux, mais d'une vérité éternelle. La religion est plus que la morale, mais elle ne peut s'établir que sur la morale. La « bonne vie » ou la « vie active » est la terre nourricière dans laquelle la foi s'enracine. Celle-ci, comme un arbre, dépérit et meurt si la sève ne lui est pas fournie par les sucs vivants élaborés aux profondeurs de la conscience. Ne vaut-il pas la peine, encore aujourd'hui, de recueillir cette leçon et de s'y arrêter?

Dans la *Pierre Brillante*, Ruysbroeck a décrit les diverses étapes de la vie spirituelle en les personnifiant. Il a emprunté à saint Bernard l'image des mercenaires, des fidèles serviteurs, des amis et des fils de Dieu [1]. Le mercenaire, c'est l'homme avant sa conversion, servant Dieu par crainte ou par intérêt personnel. Le fidèle serviteur s'est attaché à Dieu; il le connaît et le sert; mais il n'est pas encore entré dans son intimité [2]. C'est le privilège réservé aux amis secrets [3]. Avec ceux-ci nous pénétrons dans la seconde sphère de la vie spirituelle : la vie intérieure.

### § 3. *La vie intérieure.*

« Il se rencontre des âmes qui, dépassant la simple pratique des vertus, découvrent en elles-mêmes et reconnaissent une vie vraiment vivante où s'unissent l'incréé et le créé, Dieu et la créature [4]. »

Mais cette vie est très menacée par divers dangers que Ruysbroeck compare à des maladies, et il est utile d'en être averti. « A l'équinoxe d'automne... la température se refroidit. De là, pour ceux qui n'y prennent pas garde, l'occasion de gagner des humeurs nocives, qui chargent l'estomac, engendrent des maladies et maintes indispositions... De même, lorsque ceux qui, ayant bonne volonté, ont goûté quelque chose de Dieu, déchoient ensuite et s'égarent loin de Dieu et de la vérité, ils se mettent à languir... Quelques-

1. S. Bernard, *De l'amour de Dieu*, chap. xii; *Sermones de diversis*, Sermo III.
2. *La Pierre brillante*, chap. vi.
3. *Ibid.*, chap. vii.
4. *Le Miroir*, chap. xvii.



uns accueilleraient volontiers les consolations divines pourvu qu'elles leur vinssent sans qu'il leur en coûtât... ils regardent comme indispensable tout ce qu'ils peuvent obtenir ou donner à leur corps en fait de bien-être. Lorsque l'homme condescend ainsi à la nature et poursuit d'une façon indiscrète le bien et la satisfaction de son propre corps, ce sont comme les humeurs nocives... son cœur en est gêné et il perd l'appétit et le goût de tous les bons mets, c'est-à-dire de toutes les vertus [1]. »

Il y a encore une analogie spirituelle de l'hydropisie. « Telle est la cupidité des biens terrestres, qui porte à désirer d'autant plus que l'on reçoit davantage; car l'eau s'accumule et le corps, c'est-à-dire l'appétit et le désir, devient énorme sans que la soif diminue [2].

Enfin, il y a un troisième mal, qui consiste en quatre genres de fièvre. Ce sont la multiplicité du cœur, l'inconstance, l'aveuglement et la négligence [3].

Que l'homme se barde donc comme un chevalier avant de tenter cette voie difficile. Là encore, la volonté sera son meilleur auxiliaire; sans elle, la grâce divine ne peut opérer. Et nul n'entre dans la vie intérieure s'il n'y est sollicité par la grâce. « La grâce de Dieu dans l'âme, en effet, est comparable à la cire allumée dans un fanal ou dans un globe de verre; car elle illumine, inonde et pénètre de sa clarté le cristal, c'est-à-dire l'homme juste. Mais elle ne se révèle qu'à la condition qu'il soit, lui, attentif à s'observer [4]. »

Cette véritable veillée d'armes doit donc précéder le sacre du chevalier de la vie intérieure. Après seulement, de serviteur fidèle, il sera promu ami secret.

Au cours de cette veillée solitaire, il doit d'abord se dépouiller de toutes représentations qui ne sont pas Dieu. Il ne doit rien posséder avec amour, ne s'attacher ni se lier à personne par penchant naturel, « car toute attache et toute affection qui ne tendent pas purement à l'honneur de Dieu encombrent le cœur de l'homme » [5]. Il doit ensuite

1. *Les Noces*, liv. I, chap. xxx.
2. *Ibid.*, chap. xxxi.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. xxxii.
4. *Ibid.*, liv. II, chap. iv.
5. *La Pierre Brillante*, chap. ii.

naître à la liberté intérieure qui consiste « à pouvoir s'élever vers Dieu sans images ni entraves par tout exercice interne : action de grâces, louanges, adoration, prières dévotes et affections intimes ». Enfin, il doit se sentir par l'esprit uni véritablement à Dieu, ayant auprès de Lui accès libre et ne poursuivant en tout que l'honneur divin.

Lorsque ces conditions sont remplies, il entre véritablement dans la vie intérieure. Là il jouit du plein rayonnement du soleil éternel, le Christ. « Le soleil qui brille sur les hautes terres [1], au centre, contre les montagnes, y fait naître un été précoce qui produit beaucoup de bons fruits, donne des vins puissants et remplit la terre de joie. Tandis que dans les terres basses, le soleil répand sans doute également ses rayons, mais le pays est plus froid et la force de la chaleur moindre. Les bons fruits peuvent y pousser en grand nombre, mais le vin est rare [2]. »

I. Pour exprimer comment la lumière du Christ pénètre progressivement l'âme, d'abord dans ses forces inférieures, ensuite dans ses forces supérieures, enfin dans son essence même, Ruysbroeck va poursuivre son analogie avec le soleil, dans sa conjonction avec les divers signes du Zodiaque.

*a)* Le soleil se lève, en son orient, et en un instant inonde le monde de chaleur et de clarté. Ainsi ressentons-nous l'impulsion intérieure et sensible de l'Esprit divin qui illumine la partie inférieure de l'homme c'est-à-dire son cœur [3]. La chaleur de ce rayonnement fait naître l'unité du cœur ou la paix intérieure [4], le recueillement [5], la conscience de l'amour divin [6], la dévotion par laquelle « fleurit en notre corps et en notre âme l'honneur et la révérence devant Dieu et devant tous les hommes » [7], la gratitude [8], accompagnée du sentiment de notre impuissance à saisir

1. *Overlant*, le plateau brabançon, par opposition au *nederlant*, les Pays-Bas.
2. *Les Noces*, liv. II, chap. VIII.
3. *Ibid.*, liv. II, chap. VIII.
4. *Ibid.*, chap. IX.
5. *Ibid.*, chap. X.
6. *Ibid.*, chap. XI.
7. *Ibid.*, chap. XII.
8. *Ibid.*, chap. XIII.



totalement les bontés et largesses divines et de la lenteur de notre perfectionnement [1]. Le feu intérieur du Saint-Esprit opère en nous comme la flamme qui « par sa force fait monter l'eau jusqu'à ébullition; c'est le plus qu'elle puisse faire. Alors l'eau est mise en mouvement et elle redescend vers le fond du récipient d'où elle est poussée de nouveau en haut par la même action puissante du feu » [2]; ou encore comme la chaleur du soleil, « qui attire l'humidité de la terre à travers les racines et le tronc même de l'arbre jusqu'aux branches et provoque ainsi la naissance des feuilles, des fleurs et des fruits » [3].

*b)* « Quand le soleil monte très haut et entre dans le signe des Gémeaux, au milieu de mai, l'astre possède une puissance double... Si en même temps les planètes qui règlent la nature se présentent selon l'ordre voulu par la saison, le soleil répand ses rayons sur la terre et aspire l'humidité jusque dans les airs. De là, la rosée et les pluies, la croissance et la multiplication des fruits [4]. » De même, sous l'action de l'Esprit, se répand « une douce pluie de nouvelles consolations intérieures et une rosée céleste de suavité divine ». C'est la joie intérieure [5], l'ivresse spirituelle, qui se traduit par diverses manifestations extatiques [6]. C'est le « mois de mai de la vie intérieure », où sont redoutables la gelée blanche de l'orgueil et les brumes, « désir de se reposer en la consolation intérieure » [7]. Que l'homme imite donc l'abeille toute sage : elle s'en va de fleur en fleur, sans se reposer sur aucune; « elle recueille le miel et la cire, c'est-à-dire ce qui est doux et ce qui donnera de la clarté, et elle s'en retourne à l'unité, qui est le rassemblement de toutes les abeilles, afin que son labeur puisse fructifier » [8].

*c)* Le soleil atteint au ciel son plus haut point, il entre dans le signe du Cancer. C'est alors que, sur le point de

1. *Les Noces*, liv. II, chap. XIV.
2. *Ibid.*, chap. XV.
3. *Ibid.*, chap. XVI.
4. *Ibid.*, chap. XVII.
5. *Ibid.*, chap. XVIII.
6. *Ibid.*, chap. XIX.
7. *Ibid.*, chap. XX.
8. *Ibid.*, chap. XXI.

rétrograder, le soleil est le plus chaud; il aspire l'humidité de la terre; celle-ci devient sèche et les fruits gagnent en maturité. De même le Christ, au plus élevé de notre cœur, tire à lui et concentre toutes nos puissances. Le cœur alors s'épanouit de joie et de désir [1], « le fruit des vertus mûrit » [2]. Cette langueur et cette impatience d'amour croissent encore, car le soleil entre dans le signe du Lion : c'est la saison des orages, des pluies apaisantes, images des transports, des visions, des larmes d'extase; « parfois Dieu suscite dans l'esprit une rapide fulguration, quelque chose comme un éclair dans le ciel. C'est un court jet de lumière, d'une éblouissante clarté. En un clin d'œil l'esprit est élevé au-dessus de lui-même; mais aussitôt la lumière n'est plus, et l'homme revient à soi » [3]. Ces effets, s'empresse d'ajouter le prudent Ruysbroeck, peuvent d'ailleurs venir aussi bien du démon que de Dieu; « aussi ne peut-on y ajouter foi que dans la mesure où ils s'accordent avec la sainte Écriture et la vérité, mais pas davantage ». C'est là le plus grand péril de cet état caniculaire : de même « au temps de la grande chaleur, il tombe parfois une certaine rosée de miel, de fausse douceur, qui tache le fruit et même le corrompt; cela arrive surtout au milieu du jour quand le soleil est dans tout son éclat; et ce sont de grosses gouttes qui se distinguent à peine de la pluie » [4]. L'autre danger est l'exténuation du corps par l'excès de ravissement [5]. Que l'homme soit donc prudent, et se propose en exemple la fourmi, « qui ne suit pas de routes diverses, mais va toujours le même chemin, et quand elle attend le laps voulu devient capable de voler » [6].

*d)* Enfin le soleil, en son déclin, entre dans le signe de la Vierge, « qu'on appelle ainsi parce qu'alors la saison, comme une vierge, ne donne pas de fruits ». Les récoltes sont engrangées, et dans cet automne, « l'homme ressemble à

1. *Les Noces*, liv. II, chap. XXII.
2. *Ibid.*, chap. XXIII.
3. *Ibid.*, chap. XXIV.
4. *Ibid.*, chap. XXVI. La miellée est un phénomène d'ordre végétal; la forte chaleur aspire les sucs de la plante, qui retombent à terre sous forme de gouttelettes gluantes.
5. *Les Noces*, liv. II, chap. XXV.
6. *Ibid.*, chap. XXVII.



quelqu'un qui aurait tout désappris et qui aurait perdu son savoir et le fruit de ses peines ». Dans ce dénuement naît la crainte de tomber, la demi-défiance [1]. Que l'homme s'en remette alors à Dieu, se réjouissant de souffrir quelque-chose pour son honneur. Entre-temps, le soleil est entré dans le signe de la Balance. Les jours et les nuits sont égaux. De même, le Christ vis-à-vis de l'homme abandonné : « qu'il donne douceur ou amertume, obscurité ou clarté, quoi que ce soit en un mot, à cet homme de rétablir l'équilibre : toutes choses sont pour lui semblables, à l'exception du péché, qui doit être entièrement banni » [2].

Telle est la première étape de la vie intérieure, celle qui réalise l'unité des puissances inférieures ou corporelles de l'âme. L'étape suivante doit mener à l'unité des puissances supérieures ou de l'*esprit*.

II. Dans cet état nouveau, la grâce divine est installée en l'homme comme en son siège, semblable à une source vive. Cette source jaillit en trois ruisseaux, qui vont fertiliser chacune des trois puissances supérieures de l'âme [3].

C'est d'abord la *simplicité (pure eenvoldicheit)*, qui élève l'esprit au-dessus de toute préoccupation et de l'instabilité de la pensée [4]. C'est ensuite l'*illumination spirituelle (gheestelike claerheit)*, qui éclaire l'intelligence, et lui permet de contempler Dieu dans sa perfection et sa nature incompréhensible et de s'élever jusqu'au mystère de la Trinité [5]. Le troisième ruisseau est celui de l'*ardeur inspirée (inghegheeste hitte)*, qui enflamme la volonté et enrichit l'âme de grandes richesses [6].

L'homme en qui brûle cette ardeur se sent pressé de répondre à ces marques renouvelées de l'amour divin. Si douce que puisse lui être la délectation solitaire de ses richesses spirituelles, il doit sortir de lui-même [7]. Il se porte ainsi vers Dieu et tous les saints; « il s'en va à travers tous les chœurs, toutes les hiérarchies, tous les êtres glorifiés; il

1. *Les Noces*, liv. II, chap. XXVII.
2. *Ibid.*, chap. XXIX.
3. *Ibid.*, chap. XXXV.
4. *Ibid.*, chap. XXXVI.
5. *Ibid.*, chap. XXXVII, XXXVIII.
6. *Ibid.*, chap. XXXIX.
7. *Ibid.*, chap. XL.

considère comme Dieu habite en chacun selon sa noblesse[1]. » Il se tourne ensuite vers les pécheurs, et les présente à Dieu en grande compassion et généreuse pitié[2]. Ses regards se portent encore vers les âmes qui sont au purgatoire, en considération de leur misère et de leur attente[3]. Il en vient enfin à lui-même, et s'unit à tous les hommes de bonne volonté, savourant l'union et l'harmonie qu'ils ont entre eux par l'amour, dans la fonction d'un médiateur et d'un pacificateur[4].

III. Mais la grâce divine doit pénétrer encore plus au fond de l'âme, toucher la substance même de l'âme[5]. L'étape précédente était comparée à l'action d'une source vive; ici l'analogie porte sur la veine même d'où jaillit la source, « car en ce domaine nul autre ne travaille que Dieu seul en sa gratuite bonté ». Lumière ineffable, au-dessus de toute image, et devant laquelle nous sommes naturellement aveugles, car « toutes les intelligences avec leur lumière créée sont comme les yeux de la chauve-souris devant la clarté du soleil »[6]. Une fois que l'âme a saisi cette surnaturelle lumière, elle contracte une faim sans trêve, une avidité dévorante (*mengherael*, boulimie). « Dans cette faim et cette soif d'amour, cet homme s'abandonne à toute heure, et laisse là toute action, se consumant et s'anéantissant dans l'amour; car il a faim et soif de goûter Dieu... Il vit et cependant il meurt, et en mourant il revit... Il supporte grand labeur d'amour parce qu'il entrevoit son repos. Il est un pèlerin et il aperçoit sa patrie. Il est un combattant dans l'amour pour la victoire et il voit briller la couronne[7]. » Dans cette impétuosité, l'esprit de Dieu lutte avec l'esprit de l'homme (*minnenstrijt*), chacun des deux voulant posséder son bien-aimé, « et le contact mutuel sans cesse renouvelé, soulève une nouvelle tempête d'amour. Ce sont comme des coups de tonnerre, et le feu

1. *Les Noces*, liv. II, chap. XLI.
2. *Ibid.*, chap. XLII; *Le Royaume*, chap. XXII.
3. *Ibid.*, chap. XLIII; *Ibid.*, chap. XXII.
4. *Ibid.*, chap. XLIV; *Ibid.*, chap. XXII.
5. *Ibid.*, chap. LI; *Ibid.*, chap. XXV, XXXV.
6. *Ibid.*, chap. LII.
7. *Ibid.*, chap. LXXII, LXXIII.



de l'amour jaillit semblable à des étincelles de métal en fusion et aux éclairs enflammés du ciel. L'éclair descend jusque dans les puissances sensibles, et tout ce qui vit dans l'homme tend à s'élever jusqu'à l'union, là où surgit le contact d'amour[1]. »

Ainsi la vie intime permet à l'âme de réaliser une union plus profonde que l'union par intermédiaire : c'est l'union *sans intermédiaire* ou *immédiate*, à laquelle est liée la prière du Christ : que l'amour dont tu m'as aimé soit *en* eux, et que je sois moi-même *en* eux. (JEAN, XVII, 26.)

Pour définir cette union, Ruysbroeck procède par comparaison. « Vous savez comment l'air est baigné des clartés et de la chaleur du soleil, et comment le fer est tellement pénétré par le feu que sous son action il fait corps avec le feu, brûlant et éclairant comme lui... Cependant chaque élément garde sa nature propre et le feu ne devient pas fer pas plus que le fer ne devient feu. Mais l'union se fait sans intermédiaire puisque le fer est intérieurement dans le feu et le feu dans le fer, de même que l'air est dans la lumière du soleil et la lumière du soleil dans l'air[2]. » De même dans l'union immédiate, « l'*intelligence*, élevée et dépouillée de toute image, est pénétrée d'éternelle clarté comme l'air est pénétré de soleil; la *volonté*, élevée et nue, est transformée et imbibée d'insondable amour, tout comme le fer est intimement pénétré par le feu. La *mémoire*, élevée et nue, se sent saisie dans une insondable absence de toute représentation. Et ainsi par delà la raison, l'image créée est unie de triple façon à son type éternel... mais la créature ne devient pas Dieu »[3].

### § 4. *La Vie contemplative.*

Dans la vie contemplative se consomme l'union sans distinction ou sans différence. En elle se réalise la prière du Christ : qu'ils soient *un* comme nous, le Père et moi, sommes un. (JEAN, XVII, 22.)

1. *Les Sept Clôtures*, chap. XVII.
2. *Les Noces*, liv. II, chap. LXIX, LXX; *Le Royaume*, chap. XXXIII.
3. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. XI. Cf. sur les modalités de cette union : *Les Noces*, liv. II, chap. II, III, LVII-LIX, LXI; *Le Miroir*, chap. XVII, XVIII; *La Pierre brillante*, chap. VIII, IX; *De la foi chrétienne*, chap. I; *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. VIII, XI.

Peu d'hommes peuvent y atteindre, dit Ruysbroeck, « tant à cause de leur propre inaptitude qu'en raison du mystère de l'illumination en laquelle on contemple... Nul ne saurait y parvenir par profondeur de science ou perspicacité quelconque, ni par aucun exercice, mais celui que Dieu veut unir à son esprit et éclairer par lui-même est seul capable de cette contemplation, et nul autre »[1]. Ce privilégié s'appelle le fils mystique ou caché de Dieu[2]. Les *amis secrets* ne peuvent s'élever à ces hauteurs mystiques, car ils conservent toujours jusque dans l'union un certain esprit propre. « Le passage simple à la nudité et à l'absence de mode leur reste ignoré et sans attrait, de sorte que la vie intérieure la plus élevée garde toujours chez eux l'entrave des raisons et des modes... Décidés à vivre toujours dans le service de Dieu et à lui plaire éternellement, ils ne veulent pas encore mourir en Dieu, en toute propriété de l'esprit et mener une vie uniforme avec Dieu[3]. » Les fils cachés, au contraire, à qui s'applique la parole de Paul : vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu (*Coloss.*, III, 3), se sont immolés eux-mêmes. C'est une seconde mort spirituelle, la première étant de mourir au péché pour naître à une vie vertueuse. « Dans notre marche vers Dieu, par la pratique des vertus, Dieu habite en nous, mais dans le trépas de nous-mêmes et de toutes choses, c'est nous qui habitons en lui[4]. » « Nous devons, dépassant la raison, entrer en Dieu avec notre foi, puis demeurer là, simples, dépouillés, libres d'images... Alors en notre esprit, libre de toute activité, nous recevons la clarté incompréhensible... laquelle n'est autre chose que regarder et contempler sans limite... En ce regard simple, nous sommes avec Dieu une seule vie et un seul esprit; et c'est ce que j'appelle une vie contemplative. » Mais comment s'expliquer là-dessus? Car cela dépasse toute raison et toute compréhension et c'est au-dessus de toute créature. Ceux-là seuls le savent qui en ont fait l'expérience[5]. On ne peut parler que par

1. *Les Noces*, liv. III, chap. I.
2. *La Pierre brillante*, chap. VIII, IX.
3. *Ibid.*, chap. VIII.
4. *Ibid.*, chap. IX.
5. *Ibid.*, chap. IX.



analogie d'une immersion en Dieu; « cela ressemble aux fleuves qui sans cesse ni retour se jettent dans le mer, car c'est là leur lieu propre *(haer eighen stat)*.

Quelles sont les conditions pour atteindre cet état bienheureux?

Ruysbroeck ne laisse pas d'être obscur quand il touche à ces points délicats. Les six conditions énumérées dans le traité de la *Pierre brillante*[1] se rapportent évidemment à un état de simplification et de vide intérieur, tel que le réalisent les mystiques de tous les âges, aussi bien les Yoguis de l'Inde, les Shamanes de l'Australie que Plotin[2], qui, aux dires de Porphyre, connut l'extase quatre fois pendant qu'il demeurait avec lui[3]. C'est l'abolition de toute pensée, de tout sentiment, la fixité absolue de l'esprit sur lui-même, la suppression de toute vie individuelle[4]. Dans cette absolue passivité, l'homme n'existe plus. Ce n'est plus l'homme qui vit en Dieu, c'est Dieu qui vit en l'homme. Aussi Ruysbroeck dit-il que, dans cet état, Dieu se reflète lui-même, s'imprime lui-même comme un sceau éternel[5]. Dans l'union mystique, la Trinité trouve son expression parfaite dans son triple caractère : repos, flux et reflux[6]. « Car en nous le Père se donne dans le Fils et le Fils dans le Père, en une complaisance éternelle et un embrassement amoureux, et ceci se renouvelle à toute heure dans le lien d'amour. De même en effet que sans cesse le Père contemple à nouveau toutes choses en la génération de son fils, de même toutes choses sont de nouveau aimées du Père et du Fils dans l'émanation du Saint-Esprit[7]. »

Cependant, bien que l'extase soit au-dessus du temps, on peut y discerner trois états qui se succèdent. En son début, elle est une *connaissance*. « De la face du Père émane une

1. Chap. XIII. Voyez aussi le chap. III où ces conditions sont ramenées à trois.
2. V. *Ennéades* VI, liv. IX, chap. XI.
3. *Vie de Plotin*, chap. XXIII.
4. Le pseudo-Denys l'Aréopagite a parfaitement noté le triple caractère de l'expérience mystique : passivité, obscurité, désappropriation. Cf. HUGO KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in s. Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen* (1900), pp. 135 ss.
5. *Les Noces*, liv. III, chap. V.
6. *Le Miroir*, chap. XI.
7. *Les Noces*, liv. III, chap. VI.

lumière simple, qui illumine cette âme, élevée au-dessus des sens, au-dessus des images, au-dessus de la raison et sans raison dans la suprême pureté de l'esprit. Dans cette lumière, qui est appelée la *coruscation* de Dieu, Dieu s'aperçoit simplement, non d'après des distinctions ni d'après le mode des personnes, mais dans le dépouillement de ses natures... L'acte de connaissance est suivi d'un acte *d'amour :* « de la face de la divine charité descend une lumière rapide, comme un éclair, dans ce cœur ouvert. Et l'Esprit du Seigneur parle : « Je suis tien et tu es mien; j'habite en toi et tu vis en moi. » A ce mouvement de la grâce succède de la part de l'âme un élan de ferveur reconnaissante : « cet homme ne sait vraiment pas ce qui lui est arrivé ni comment il peut continuer à vivre, et cela s'appelle *jubilation*... c'est-à-dire un amour cordial, une ardente flamme accompagnée de dévotion, de reconnaissance et de vénération éternelle vis-à-vis de Dieu ». Ici-même, au sein de la jubilation, Ruysbroeck ne perd pas de vue la tendance pratique de sa doctrine. L'extase même doit aboutir à l'action et à l'action morale. « C'est pour cela, dit-il, que je donne une grossière comparaison à ceux qui n'ont jamais gravi ce sommet. Prends un miroir qui est courbe comme une écuelle, et mets là-dedans des brindilles sèches et inflammables, et tiens ce miroir dans la direction des rayons du soleil. Ces brindilles sèches, à cause de la chaleur du soleil et de la concavité du miroir, prendront feu rapidement. Ainsi dans ton intérieur, si tu as ton cœur ouvert, élevé respectueusement jusqu'à Dieu, la lumière de ses miséricordes, en illuminant cette âme ouverte, brûle dans le feu de l'amour divin toutes tes insuffisances [1]. »

Cette tendance pratique de la mystique de Ruysbroeck est certainement le meilleur des correctifs; elle prévient les conséquences que devaient fatalement tirer les quiétistes de son temps d'une doctrine où, dans les mots tout au moins, disparaissait toute distinction entre Dieu et l'homme. Que Ruysbroeck ait eu conscience de ce danger, nous le savons par les explications qu'il a données par la suite et par les corrections qu'il a apportées aux points

1. *Les XII Béguines*, chap. x.



suspects de ses écrits. Des expressions comme celles-ci : « nous serons fondus et liquéfiés, engloutis et immergés éternellement dans la gloire divine » [1], ou comme : « les esprits se fondent et s'anéantissent par la jouissance dans l'essence de Dieu, qui est la superessence de toute essence. Là, ils échappent à eux-mêmes et se perdent en un non-savoir sans fond » [2], ou encore : « l'esprit s'ouvre si largement pour saisir l'Époux lorsqu'il se présente qu'il est transformé en l'immensité même qu'il sait » [3] rappellent à s'y méprendre les plus audacieuses affirmations des sectateurs du Libre-Esprit. On voit aussi Ruysbroeck multiplier, à la fin de sa vie, les avertissements, émailler ses derniers écrits de remarques comme celle-ci : « faites bien attention, je n'ai pas dit que... J'ai dit encore que nulle créature ne peut être ni devenir si sainte qu'elle perde son état de créature et devienne Dieu. Je ne veux pas qu'on se méprenne sur le sens de mes paroles,... etc. [4]. L'esprit de l'homme ne devient point Dieu mais il est déiforme » [5].

Il n'est pas improbable, au surplus, que la pensée de Ruysbroeck ait passé par deux périodes : la période des *Noces spirituelles*, fortement imprégnée, au moins dans l'expression, de panthéisme, et la période qui correspond à la rédaction de la *Pierre brillante* et des autres traités correctifs, où les tendances pratiques l'emportent sur la spéculation. Les *Noces*, on se le rappelle, ont été écrites à Bruxelles, au cours du ministère actif de Ruysbroeck, et selon toute vraisemblance vers 1335. L'auteur n'avait pu se rendre compte encore de l'œuvre néfaste qu'allaient accomplir dans le peuple les panthéistes de la secte du Libre-Esprit.

On peut dire que cette secte a depuis lors toujours occupé sa pensée. Il n'y a pas un de ses traités qui directement ou indirectement ne la combatte. Certainement, c'est en songeant au quiétisme des hérétiques qu'il a mis en place

1. *La Pierre brillante*, chap. III.
2. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. XII.
3. *Les Noces*, liv. III, chap. III.
4. *La Pierre brillante*, chap. VIII; *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. II, XIII.
5. *Les XII Béguines*, chap. XIV.

d'honneur la valeur *pratique* de la vie mystique. Celle-ci ne doit pas être son propre but. En le pensant, « on se trompe, dit-il, en conclusion de son traité *La Pierre brillante*, car pour atteindre Dieu, il nous faut un cœur libre, une conscience en repos, un visage sans voile, dégagé d'artifice, rayonnant de franchise. Alors seulement pourrons-nous monter de vertus en vertus, contempler Dieu et en jouir, et comme je vous l'ai dit, devenir un avec lui » [1]. Et ailleurs, il met sur le même rang ceux qui se multiplient et se perdent en œuvres de toute sorte et ceux qui s'isolent de la vie pratique pour se reposer dans la contemplation : « ceux-là qui, rejetant l'action, se livrent à l'oisiveté intérieure ne peuvent comprendre ces choses » [2].

Il y a, au surplus, une loi du monde spirituel qui interdit à l'homme de s'isoler dans la contemplation. C'est la loi de l'*aspir* et de l'*expir*. Dans la vie contemplative Dieu nous *aspire* à lui : lorsque Dieu nous entraîne à l'intérieur, nous devons être tout à lui [3]. Mais après « l'Esprit de Dieu nous expire au dehors pour la pratique de l'amour et des œuvres bonnes... c'est de même que nous expirons l'air qui est en nous et aspirons un air nouveau, et c'est en cela que consiste notre vie mortelle dans la nature... Ainsi donc, entrer dans une jouissance inactive, puis sortir pour pratiquer les bonnes œuvres et demeurer toujours uni à l'Esprit de Dieu, c'est là ce que je veux dire » [4].

Le travail, la vie morale est l'élément même de l'homme. C'est là où Dieu va le chercher et c'est là qu'il le ramène, de sorte que, dans le cycle mystique, la pratique des vertus est le point d'arrivée comme le point de départ. Il est important de signaler ce côté essentiel de la doctrine de Ruysbroeck. Il se distingue en cela de la plupart des mystiques, et si on pouvait établir un rapprochement, le seul nom qu'on pourrait lui opposer serait celui de Bernard de Clairvaux, dont il s'est certainement inspiré [5].

1. *La Pierre brillante*, chap. XIV.
2. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. XIII.
3. *La Pierre brillante*, chap. XI.
4. *Les VII Degrés*, chap. XIV.
5. S. BERNARD, *In Cantica*, serm. XXXIII (*P. L.* de MIGNE, t. CLXXXIII.



« D'ailleurs si, par impossible, la créature spirituelle était, quant à l'action, réduite à néant, devenant aussi dépourvue d'activité que si elle n'était pas, elle ne mériterait rien. Elle ne serait ni plus sainte ni plus heureuse qu'une pierre ou un morceau de bois [1]. » « Ainsi donc, jouir et agir, telle est la béatitude du Christ et de tous les saints, et c'est aussi la vie de tous les justes... Une telle logique ne disparaîtra jamais [2]. »

Cette vie pratique, que Ruysbroeck distingue de la vie active, premier degré du développement mystique, il l'appelle la *vie commune (ghemeene leven)* [3]. La vie active, inspirée par la grâce, reste au fond l'œuvre de la volonté de l'homme. La vie commune, au contraire, dépend de Dieu seul. « L'homme qui de ce sommet est ramené *par Dieu* vers le monde, porte avec lui toute richesse de vertus. Il ne recherche pas son propre bien, mais l'honneur de celui qui l'envoie. Aussi est-il droit et vrai en toutes choses. Il est en possession d'un fonds riche et libéral qui, basé sur la richesse même de Dieu, doit toujours se répandre vers tous ceux qui en ont besoin, car son abondance coule de la source d'eau vive du Saint-Esprit que nul ne peut épuiser. Cet homme est un instrument vivant et spontané dont Dieu se sert pour accomplir ce qu'il veut... C'est là la vie commune où l'on est également prêt à contempler et à agir en mettant dans les deux la même perfection [4]. »

Ailleurs, Ruysbroeck dira de cette *vie commune* : « bien que vivant tout en Dieu et tout en nous-mêmes, nous n'avons pourtant qu'une seule vie. L'on y ressent, il est vrai, contradiction et dualité, car pauvreté et richesse, faim et rassasiement, activité et oisiveté sont en opposition mutuelle. Néanmoins, c'est ici que nous atteignons notre plus haute noblesse » [5].

Ainsi, c'est dans l'action que vient culminer la vie mys-

1. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVII ; *La Pierre brillante*, chap. IX.
2. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVII.
3. Cf. AUGER : *Sur une doctrine spéciale des mystiques du XIV^e siècle en Belgique : Ruysbroeck et la Vie commune*, in *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques. Section des sciences religieuses*, pp. 297-304.
4. *La Pierre brillante*, chap. XIV.
5. *Ibid.*, chap. IX ; *Les VII Degrés*, chap. XIV.

tique. Et, sur les confins du panthéisme, c'est ce qui empêche Ruysbroeck de donner entièrement dans la dépersonnalisation et la dissolution du *moi*. D'autre part, il entend être toujours et partout un fils fidèle et obéissant de l'Église. C'est dans le moule que lui fournissent l'Église et la doctrine chrétienne qu'il coule son mysticisme passionné. On ne peut donc séparer le système mystique de l'ecclésiologie particulière de Ruysbroeck : les deux s'appuient et s'éclairent l'un l'autre.

### III. L'Église et les Sacrements.

L'amour que Ruysbroeck témoigne à son Église ne l'a pas empêché d'être très clairvoyant sur l'état de déchéance dans lequel était tombée l'institution. Nous ne reviendrons pas sur ce lamentable tableau. Les vrais fils aiment leur mère, toujours, quelles que soient les rides de son visage ou les flétrissures de sa robe. C'est ainsi que Ruysbroeck a aimé son Église déchue : de toute sa tendresse pour son grand passé, de toute sa douleur pour son présent dégradé, de toute son espérance pour l'avenir. Et il ne s'agit pas de la Sion mystique, d'une Église idéale, mais d'une fondation terrestre, divinement instituée, et investie de pouvoirs durables comme le monde : « La sainte Église qui ne peut errer nous instruit par ses enseignements et sa pratique en vigueur depuis le commencement du christianisme... Cette Église, on l'appelle apostolique, car le haut prince saint Pierre et les autres Apôtres l'ont fondée et établie sur une large pierre qui est Jésus-Christ... Un ordre et un pouvoir leur donnent, à eux et à leurs successeurs, la capacité de remplir leur office jusqu'au dernier jour. Ils ordonnèrent des évêques et des prêtres de la part du Seigneur et, en son nom, leur donnèrent le pouvoir qu'ils avaient reçu de Dieu d'exercer les fonctions sacerdotales dans le monde entier. La sainte Église possède ainsi son fondement dans le Christ, et le Christ vit en elle... et elle demeurera, inchangée, en possession de son ministère jusqu'au dernier jour[1]. » Organe du Saint-Esprit[2], son

1. *Le Miroir*, chap. VII.
2. *De la foi chrétienne*, chap. IV.



jugement a force de loi. Ruysbroeck le premier s'y soumet, pour lui et ses écrits, en des termes qui ne laissent place à aucune restriction. A la fin de sa vie, il écrit : « Pour tout ce que je comprends ou ce que je ressens, et pour tout ce que j'ai écrit, je me soumets au jugement des saints et de la sainte Église. Car je veux vivre et mourir dans la foi chrétienne, et moyennant la grâce de Dieu, je désire être membre vivant de la sainte Église[1]. »

Les commandements de l'Église sont les commandements de Dieu lui-même[2]. Ceux qui estiment pouvoir s'en passer sont des hommes pervers, « car ils croient avoir trouvé et posséder le pourquoi de toutes les saintes Écritures... cependant ils ont perdu Dieu, et toutes les voies qui pourraient conduire à lui, n'ayant pas plus de ferveur dévote ni de saintes pratiques qu'une bête morte »[3]. Ces hommes, qui se confient en leurs propres forces pour aller à Dieu, et méprisent l'intermédiaire des sacrements, Ruysbroeck les compare à l'aigle, « oiseau impur ». Impur il est, parce qu'il s'en remet à la seule puissance de ses ailes pour s'élever toujours plus haut, et qu'il est sans pitié pour les oiseaux qu'il dépasse. Tels sont les sectateurs du Libre-Esprit, qui « se tiennent pour libres et unis à Dieu sans intermédiaire, élevés au-dessus de toute pratique de la sainte Église... Dégagés de tout, ils s'imaginent ainsi posséder ce pour quoi tout exercice de la sainte Église est institué et établi »[4].

Ruysbroeck réclame donc une parfaite obéissance à l'Église. « Nul n'est donc désobéissant à Dieu, ne se met en opposition avec lui que ceux qui transgressent ses commandements, car tout ce qui est prescrit ou défendu par Dieu dans les Écritures, les enseignements de l'Église ou le jugement de la conscience, doit être accompli ou omis sous peine de désobéissance et de perte de la grâce divine[5]. » L'esprit de Dieu ne peut vouloir ni conseiller ni opérer en aucun homme des choses qui soient en contradiction avec

1. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. XIV.
2. *Ibid.*, chap. IV.
3. *Ibid.*, chap. IV.
4. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVI ; *Le Royaume*, chap. VIII.
5. *La Pierre brillante*, chap. VIII.

l'enseignement de l'Église [1]. Aussi l'obéissance à l'Église est-elle une des trois qualités qui rendent un homme juste [2].

Quant aux sacrements, ils sont les canaux de l'amour de Dieu [3], la forme visible de la grâce invisible [4]. C'est par eux que le Christ s'approche de l'homme. « Il y a encore un autre mode de venue du Christ, notre époux, qui se fait chaque jour par un accroissement de grâce et de nouveaux dons. C'est lorsque l'homme reçoit d'un cœur humble quelque sacrement sans apporter d'obstacle à son efficacité. Il acquiert en effet ainsi de nouveaux dons et des grâces plus nombreuses, tant à cause de son humilité que de l'opération mystérieuse du Christ dans les sacrements [5]. Le sacrement agit donc *ex opere operato*; sa vertu n'est pas altérée par l'état de péché du prêtre. Celui-ci « serait-il en état de péché mortel et voué à l'enfer, il ne peut souiller le sacrement ».

Les sacrements sont liés à l'incarnation du Christ, et c'est à travers eux que le Christ *refait* l'homme [6]. Mais l'efficacité du sacrement est absolument inopérante s'il n'y a pas chez le fidèle un mouvement de la volonté et du cœur vers le Christ, et un sincère repentir. « Le prêtre se réjouira alors et donnera à cet homme le saint sacrement, à quelque temps de l'année que l'on soit [7]. »

Ruysbroeck portait une dilection particulière au sacrement de la communion. Il lui a consacré une grande partie de son livre, le *Miroir du Salut éternel* (chap. IV-XVII), s'attachant à expliquer la vertu du sacrement et à indiquer de quelle façon il convient de le recevoir.

En son aspect extérieur, la communion figure d'abord la Pâque juive, abolie par le Christ, et renouvelée par lui.C'est le testament du Sauveur, « et ce testament n'est autre que lui-même, Dieu et homme, présent avec tous ses dons ».

1. *Les Noces*, liv. II, chap. LXXVII.
2. *La Pierre brillante*, chap. I.
3. *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. III.
4. HUGUES DE S. VICTOR dit : *Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae.*
5. *Les Noces*, liv I, chap. VII.
6. *Le Royaume*, chap. II.
7. *Le Miroir*. chap. X SS.



« En disant ceci est mon corps, il changea la substance du pain en la substance de son corps, non pas de telle sorte que le pain fût anéanti, mais que, cessant d'être pain, il devînt le corps de Notre-Seigneur... Au moment de la consécration, toutes les hosties ne sont plus qu'une seule substance simple du corps de Notre-Seigneur... et bien que les hosties soient dispersées à toutes les extrémités de la terre, le sacrement est un, et le corps vivant de Notre-Seigneur demeure dans son unité indivise... De même pour le vin [1]. » Ainsi le Christ, dans ce sacrement, nous offre et nous promet sa divinité pour en jouir éternellement. « Peut-on s'étonner dès lors qu'ils soient dans la jubilation ceux qui goûtent et expérimentent de telles choses? Il est mort par amour afin de nous faire vivre et il vit en nous afin que nous demeurions vivants en lui pour l'éternité [2]. »

Quant à ceux qui sont exclus du sacrement, « ce sont d'abord les païens et les juifs et tous les infidèles. Puis les mauvais chrétiens qui blasphèment et méprisent le Christ, qui n'estiment pas son auguste sacrement, ou ne croient pas qu'il y soit avec sa chair et son sang ». Et Ruysbroeck conclut par ce trait énergique où l'on retrouve son vigoureux moralisme : « on ne les enterrera pas avec les chrétiens. Car tant que l'homme persiste dans sa mauvaise volonté et demeure sans contrition de ses péchés, il n'y a ni pape ni prêtre qui vive qui puisse l'absoudre : s'il meurt, il est damné » [3].

1. C'est la doctrine de la *Transsubstantiation*, telle qu'elle avait été érigée en dogme en 1215. Cf. S. THOMAS, *Somme*, III[a], quaest. LXXIII, art. 2; quaest. LXXV, art. 2-4.
2. *Le Miroir*, chap. V, VI, VII.
3. *Ibid.*, chap. XVI.

## CHAPITRE XII

### La Scolastique.

Nous voici véritablement au cœur de notre sujet.

Dans les pages qui précèdent nous avons essayé de préciser toutes les influences historiques qui, en s'exerçant du dehors, sont entrées comme éléments dans la formation du penseur. Convaincu que l'homme est déterminé en grande mesure par son milieu, nous avons cru nécessaire de décrire le sol historique où la personnalité de Ruysbroeck a surgi et s'est développée. Il est évident que la première inspiration de la pensée de Ruysbroeck est dans l'âme tumultueuse de son temps. Il s'est penché sur elle, a écouté sa plainte, a perçu ses besoins, et il a tenté de lui fournir l'aliment qu'elle réclamait.

Cette pensée, nous avons cru pouvoir en déterminer assez exactement la marche. Sous la pression des circonstances — corruption de l'Église, désorganisation individualiste, effervescence sociale — elle a jailli presque spontanément, atteignant d'emblée, avec le *Royaume des Amants* et les *Noces spirituelles*, le niveau où elle se maintiendra sans varier notablement. Avant son entrée en religion, Ruysbroeck est déjà en possession des grandes lignes de son système. Ce système, nous pouvons l'appeler à ce moment une mystique à base spéculative, et tendant à l'action.

La deuxième étape de la pensée de Ruysbroeck coïncide avec son acceptation de la règle des chanoines de Saint-Augustin. A partir de ce moment, sa pensée, sans revenir sur les prémisses spéculatives, s'épanouit, se développe, s'étend comme un estuaire, et elle aboutit à la conception de la *vie commune* qui prétend harmoniser la contemplation et l'action.

Ces deux grandes étapes intellectuelles sont donc étroitement rattachées à la carrière même de notre auteur. En



fixant les faits incontestables de cette carrière, en suivant chronologiquement l'expression de cette pensée où les événements se reflètent vivement, en emboîtant pour ainsi dire les faits de la vie intellectuelle dans les cadres de la vie matérielle, nous nous sommes simplement laissés instruire, sans rien imposer par nous-mêmes à l'histoire.

Et nous voici amenés, par la marche même de notre travail, à nous inscrire en faux contre le portrait idéalisé auquel se sont complus la plupart des biographes. Nous n'avons pas à faire à un illuminé, détaché des choses de la terre, uniquement instruit et dirigé par les inspirations désordonnées d'une nature extatique. Ruysbroeck est un homme, un combattant, un réformateur occupé avant tout de la réalité. Et s'il tient à son temps par toutes ses aspirations, s'il lui voue une immense pitié et un dévouement absolu, il dépend tout autant de son siècle par sa pensée et ses méthodes intellectuelles.

En dégageant la pensée de Ruysbroeck de son revêtement allégorique, en la traduisant pour ainsi dire, on ne peut pas nier une influence d'école singulièrement sensible. Dans l'exposé, la présentation des parties, le choix des arguments et même des termes, se révèle une solide formation théologique. On n'improvise pas une conception du monde aussi arrêtée. Et si large qu'on fasse la part de l'inspiration personnelle, on ne pourrait comprendre Ruysbroeck sans les maîtres qui l'ont formé.

Ces maîtres, il nous faut maintenant essayer de les déterminer.

L'objet de notre étude est donc celui-ci : retrouver l'origine première, établir la filiation des idées dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle la *pensée* de l'auteur. Il faudra nous demander à quelles sources elles furent puisées, sous l'influence de quelles lectures ou de quelles circonstances elles prirent racine.

C'est là, pour Ruysbroeck, un travail tout nouveau, et qui ne peut prétendre, sans doute, à recevoir une solution évidente et définitive; car, pour être passionnante, la recherche de la génération des idées est de toutes les tâches du critique la plus ardue et la moins favorisée. Il convient

donc, au départ, de diminuer à l'avance tous les risques d'erreur, et pour cela de nous fixer une règle absolue : laisser parler les textes en toute impartialité. Il ne peut y avoir d'histoire là où la recherche est pliée au gré de théories préconçues, où les éléments d'information sont artificiellement groupés en vue d'une thèse établie dès le commencement. En nous soumettant strictement à cette ferme discipline, nous ne désespérons pas de jeter quelque lumière nouvelle sur ce curieux phénomène de la mystique spéculative au XIVe siècle.

Pour atteindre ce but d'aussi près que possible, quelle sera la méthode à suivre? Il ne peut y en avoir qu'une : c'est le rapprochement et l'analyse des textes. En utilisant les pratiques ordinaires de l'histoire de la philosophie, en procédant à une série de démarquages et d'éliminations, on aura chance de dissocier les divers courants philosophiques qui se mélangent dans l'œuvre de Ruysbroeck. On pourra déterminer ce qui revient à ses contemporains et ce qui dérive de ses prédécesseurs, isoler l'apport original de l'auteur de ses sources proprement dites. Et sans doute serons-nous amenés ainsi à remonter, par voie régressive, bien au delà de l'époque où s'encadre l'activité littéraire de notre mystique.

## I.

Une connaissance tant soit peu approfondie de la fin du moyen âge permet tout d'abord de reconnaître que Ruysbroeck s'est approprié un grand nombre d'idées en vogue au XIVe siècle. Mais pour avoir quelques précisions sur ses inspirateurs, Ruysbroeck lui-même ne nous est pas d'un grand secours. Est-ce par discrétion pour tout ce qui le touche d'un peu près? Est-ce pour se conformer aux habitudes d'une époque qui, ignorante de nos scrupules littéraires, prenait son bien un peu partout? Toujours est-il que Ruysbroeck se tait presque complètement sur ses sources.

Nous disons *presque* complètement. Car, ici et là, il cite quelques-uns de ses maîtres : saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire, saint Anselme et, plus fréquemment



saint Bernard, dont l'influence fut prépondérante sur lui [1]. Mais pour précieuses que soient ces indications, elles sont trop rares et trop précaires pour pouvoir établir entre ces écrivains et Ruysbroeck les exacts rapports spirituels.

Réduits ainsi à nos propres ressources, il nous faut tout d'abord esquisser un court tableau du mouvement intellectuel de l'époque et de ses origines.

Ce mouvement est tout entier contenu dans le problème des rapports entre la raison et la foi, et dans l'attitude prise en particulier par les maîtres de l'Université de Paris où la philosophie d'Aristote, nouvellement introduite par les Arabes, rencontrait des adhérents enthousiastes et des adversaires non moins ardents.

Le grand problème philosophique a toujours été de *penser* le monde. Or, jusqu'au XIIIe siècle, quelle avait été la position des penseurs occidentaux vis-à-vis des phénomènes de la nature? C'est une position dogmatique, c'est-à-dire résultant d'un a-priori intellectuel tendant à conformer l'explication du monde avec les données de la révélation. Cette position est déjà tout entière chez Scot Érigène, qui ne conçoit le monde que sous l'angle religieux. Mais l'inspiration néo-platonicienne de Scot Érigène devait l'amener à dépasser les limites du dogme chrétien. Le véritable maître du moyen âge avant la scolastique, c'est Pierre Lombard, le « maître des sentences », dont l'enseignement, solennellement consacré en 1215 dans le concile de Latran, domine les écoles et ne cède qu'à l'influence grandissante de Thomas d'Aquin, à l'aurore du XIVe siècle.

L'Université de Paris avait été constituée, en 1200, sous les auspices de Philippe-Auguste et du pape Innocent III, par la réunion en un seul corps des trois groupes de maîtres et d'élèves qui, en deçà du Petit-Pont, formaient de véritables facultés sans en porter le nom. L'Université nouvelle, fondée sous l'inspiration du pape pour réunir la totalité des maîtres et des étudiants, était ainsi en réalité la citadelle de

1. *Le Tabernacle*, édit. David, t. II, 12, 15; *Les XII Béguines*, t. V, 16, 62; *La Pierre Brillante*, t. V, 232, 7; 255,10. Étant donné que nous n'acceptons pas l'authenticité du *Livre des XII Vertus*, nous ne pouvons tenir compte des nombreuses citations qu'on peut y relever : III, 2, 3, 7, 14; 17, 7; 19, 4; 22, 2; 26, 3; 27, 21; 43, 17; 49, 14; 110, 5.

la religion *(arx catholicae fidei)*, où la faculté de théologie avait comme filiales et comme subordonnées les facultés des arts et de droit [1]. Les papes veillaient scrupuleusement aux portes de l'institution nouvelle pour interdire l'entrée du sanctuaire aux sciences profanes et aux systèmes philosophiques des païens [2].

Cependant, à l'intérieur de l'Université, l'âme des maîtres, comme celle des étudiants, ne laissait pas d'être travaillée par l'inquiétude intellectuelle. Tous avaient plus ou moins le sentiment d'une lacune dans la représentation du monde telle qu'elle était imposée dans l'enseignement. Cette lacune, c'était l'absence d'un lien logique qui aurait coordonné les éléments disparates de cet enseignement. Discuter à perte de vue sur tel ou tel point particulier, c'était peut-être aiguiser le sens dialectique, mais les esprits réclamaient avant tout un système cohérent fournissant une explication rationnelle de l'univers [3]. Les fragments d'Aristote que l'on étudiait alors, et l'augustinisme tout pénétré de platonisme interdisaient toute espèce de conciliation.

C'est à ce moment de trouble que l'Université eut connaissance, à travers la traduction du Collège de Tolède, de la physique et de la métaphysique d'Aristote. Les altérations de ce péripatétisme, travesti par Avicenne et Averroès, n'empêchèrent pas les écolâtres de trouver précisément dans la philosophie du Stagirite ce qui manquait à l'enseignement officiel, c'est-à-dire une *systématisation*. Cette philosophie venait, si l'on peut dire, s'insérer exactement dans la lacune béante. « Pour la première fois, et d'un seul coup, les hommes du moyen âge se trouvaient en présence d'une explication intégrale des phénomènes de la nature [4]. »

Telle fut la répercussion de cet afflux de pensée hellénique que deux courants opposés se manifestèrent au sein de l'Université.

1. Sur la constitution de l'Université de Paris, v. DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium...*, t. I, pp. 67, 68 ss.
2. V. à ce sujet la lettre caractéristique de Grégoire IX, DENIFLE et CHATELAIN, *Chartularium*, t. I, pp. 114-116.
3. M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, pp. 141-147.
4. E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, t. I, p. 122.



A la suite de l'autorité ecclésiastique qui, en 1210, en 1215 et en 1231, interdit, sous peine d'excommunication, l'étude des écrits d'Aristote, se rangèrent des maîtres fameux comme Guillaume d'Auxerre, Philippe de Grève, Guillaume d'Auvergne et, plus tard, avec certaines réserves, saint Bonaventure. Ceux-là restèrent augustiniens, en maintenant résolument contre Aristote la théorie platonicienne des idées que le docteur d'Hippone avait fait passer dans le christianisme et la pluralité hiérarchique des formes. D'autres maîtres, non moins illustres, Boëce de Dacie et surtout Siger de Brabant et ses partisans, désignés communément sous le nom d'averroïstes latins, tout en maintenant la priorité de la foi catholique sur la doctrine d'Aristote, accueillirent avec enthousiasme, comme l'expression de la vérité totale, le péripatétisme tel qu'Averroès l'avait interprété. Certains des disciples de Siger dépassèrent de si loin leur maître que leur philosophie dégénéra en un panthéisme amorphe, niant la Providence, la création, l'immortalité [1].

La victoire ne pouvait être à aucune de ces positions extrêmes. N'y avait-il pas entre les deux une *via media ?* La physique d'Aristote était, de toute évidence, absolument cohérente et répondait manifestement à toutes les questions que les esprits se posaient sur la constitution de l'univers. D'autre part, l'augustinisme offrait une métaphysique à laquelle la foi chrétienne ne pouvait renoncer sans se décapiter. Loin de s'exclure, il apparaissait à des esprits synthétiques comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin, que les deux parties se complétaient, et que l'univers aristotélicien pouvait servir d'assiette à l'imposante construction métaphysique à laquelle Platon et Augustin avaient collaboré.

1. Sur l'Université de Paris et les diverses phases du mouvement aristotélicien, v. outre le *Chartularium* indispensable de DENIFLE et CHATELAIN, P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e édit., Louvain, 1911; DENIFLE, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885; A. LUCHAIRE, *l'Université de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899; DUHÉM, *Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote*, in *Revue de Philosoph.*, 1909, pp. 162 et ss; FÉRET, *la Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1894.

Chose curieuse, ce débat philosophique, considérablement agrandi, ne tarda pas à déborder le cadre de l'école pour pénétrer dans les monastères. Les Franciscains, avec Bonaventure, tout en se départissant à l'égard d'Aristote de l'irréductible hostilité du début, n'en restèrent pas moins les fidèles apologistes de l'augustinisme. Les Dominicains, au contraire, avec Albert le Grand et saint Thomas, offrirent toute large l'hospitalité à la philosophie d'Aristote, et entreprirent l'œuvre considérable de faire pénétrer le péripatétisme dans le christianisme et de les mêler l'un à l'autre en un système unique, d'une magistrale cohésion.

Cette œuvre immense et d'une portée qui n'a pas encore trouvé sa limite aujourd'hui, Albert le Grand eut l'honneur de la concevoir et d'en poser les premières bases; mais c'est Thomas d'Aquin qui fut le véritable constructeur du système et qui, avec une souplesse intellectuelle véritablement géniale, a su faire entrer les philosophies orientales et grecques dans le patrimoine d'idées dont nous vivons encore [1].

L'étude parallèle de la philosophie albertino-thomiste et de la mystique spéculative du XIVe siècle ne permet plus de maintenir l'opposition généralement accréditée entre la scolastique du XIIIe siècle et les écoles mystiques du siècle suivant.

Le mérite d'avoir entrevu le premier les rapports entre la scolastique thomiste et le mysticisme spéculatif revient au P. Denifle dans une série d'articles sur Maître Eckhart, parus dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* [2]. La thèse était si vigoureusement conduite et si fortement appuyée par les textes qu'un maître comme Harnack s'y est rallié, en qualifiant de *epochemachend* les travaux de Denifle sur ce sujet [3]. Justifiée pour Maître Eckhart, la thèse l'est aussi pour Ruysbroeck, mais avec plus

1. E. Gilson appelle Thomas, très justement, le premier des philosophes modernes, « parce qu'il est le premier Occidental dont la pensée ne se soit asservie ni à un dogme ni à un système ». *Études...* Préface, p. v.
2. Voir surtout t. II, pp. 416 ss, l'article intitulé : *Meister Eckeharts lateinische schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* (1885).
3. *Dogmengeschichte*, t. III, pp. 394 ss.



de réserve, car Ruysbroeck est loin d'avoir puisé exclusivement aux sources de la scolastique aristovélicienne. Et tout en suivant sur un grand nombre de points l'Aquinate, il ne se fait pas faute de lui préférer sur d'autres l'augustinien Bonaventure.

Chez Ruysbroeck deux parts sont à faire. Il y a, d'un côté, l'effort de la pensée, l'entreprise d'une construction métaphysique. Car la connaissance précède l'amour. De l'autre côté, il y a un élan de l'esprit, succédant à l'œuvre spéculative, un mouvement intérieur qui cherche à dépasser les bornes imposées au savoir humain.

Nous avons vu comment Ruysbroeck établit la légitimité d'une méthode qui embrasse à la fois la religion et la philosophie. En fait, dans son esprit comme dans celui de saint Thomas, la distinction n'existe pas. Les deux voies aboutissent à Dieu, de telle sorte que la philosophie et la religion sont des noms qui s'appliquent indifféremment à la même étude. C'est le point de vue de Scot Érigène. Que la spéculation précède la mystique ou que l'effort de l'esprit qui tente de se perdre en Dieu précède le raisonnement, il n'y a là qu'une différence d'optique. Et l'on voit des penseurs très voisins se prononcer soit pour l'un soit pour l'autre de ces points de vue. La pensée commune est celle qui a été exprimée en ces termes par saint Anselme : *non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum ; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam credit et amat cor meum* [1].

Prêter à la scolastique l'impossible présomption d'atteindre Dieu par la seule spéculation, c'est méconnaître les déclarations réitérées des plus grands scolastiques. Personne n'a éprouvé les limitations imposées par le langage comme saint Thomas d'Aquin : *impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo* [2].

La scolastique s'est contentée de poser Dieu au sommet de l'être, de lui appliquer non des définitions mais des analogies et, la démarcation bien tracée, de s'établir dans

1. *Proslogium*, lib. I, cap. I.
2. *Compendium theol.*, cap. X.

le champ de ce qui est humainement intelligible [1]. Tout comme pour les mystiques l'effort des scolastiques aboutit à une *théologie du sentiment*. Après cela, que les premiers donnent un plus large développement à la piété personnelle et que les seconds s'appliquent surtout à la spéculation, il n'y a qu'une différence de degré [2]. En poussant même à l'extrême cette proposition, on arriverait à admettre que le mysticisme s'engage à fond dans la voie où les scolastiques posent une infranchissable barrière. Comme on l'a dit, la mystique n'admet point de mystère. Dieu lui-même devient intelligible et avec lui toutes choses; et par cette attitude, le mysticisme se rapproche évidemment plus de la philosophie moderne que la scolastique [3]. Mais si loin que ce mysticisme prétende aller, son point de départ reste toujours la spéculation [4].

C'est ce qu'il nous faut démontrer maintenant pour le cas particulier de Ruysbroeck. Par quelles idées son système se rattache-t-il à l'enseignement des grands scolastiques du XIII^e^ siècle : nous allons essayer de fixer.

## II.

§ 1. — Ruysbroeck et la famille des esprits similaires se rattachent d'abord à la scolastique par la position qu'ils prennent dans la controverse fameuse des *universaux*.

On sait quel est l'objet de ce débat qui agita trois siècles, au point que Jean de Salisbury pouvait dire : « cette question sur laquelle le monde en travail a vieilli, sur laquelle il a été consacré plus de temps que la maison de César n'en a mis à gagner et à régir l'empire du monde, pour laquelle il a été versé plus d'argent que n'en a possédé Crésus dans toute son opulence ».

La question est énoncée dans l'épître préliminaire de l'*Isagogue* de Porphyre. On peut en résumer les trois

1. Cf. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, pp. 129 ss.
2. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 314.
3. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e^ siècle*, pp. 13-16.
4. HARNACK dit : *die Mystik ist die Voraussetzung der Scholastik. Dogmengeschichte*, t. III, p. 303.



termes en cette seule proposition : les genres et les espèces ont-ils une existence réelle ou n'existent-ils que dans notre intelligence? On sait comment les théologiens se divisèrent en trois catégories sur la réponse à fournir : les *nominalistes* (Roscelin), soutenant que les genres ne sont que de simples abstractions de l'esprit, revêtues d'une forme verbale, *flatus vocis;* les *réalistes* (Anselme, Guillaume de Champeaux), affirmant au contraire que les genres sont les seules réalités qui existent, que l'essence universelle subsiste éternellement dans les idées divines, et, comme type, aussi dans l'intelligence humaine; enfin, un parti intermédiaire dont Abélard se fit l'avocat : le *conceptualisme*. D'après cette théorie, les individus constituent l'essence des êtres et les genres ne sont pas de purs mots, puisqu'ils sont dans l'esprit, ce qui est une forme d'existence très réelle.

Il est hors de notre but de relater les péripéties de cette joute. Elle devait cependant être mentionnée pour le rôle que Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor jouèrent en cette affaire en faisant entrer le mysticisme en lice contre Abélard. Bien que, à la fin du XIII^e^ siècle et au début du siècle suivant, la querelle eût perdu presque toute aigreur, les partis restèrent en présence. C'est ainsi qu'au temps même de Ruysbroeck, Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Occam ressuscitèrent le nominalisme, et c'est à leur action, combinée à celle des averroïstes latins, qu'il faut attribuer la déchéance progressive de l'école thomiste, dont le dernier représentant, Capreolus de Rodez (1380-1444), essaya en vain de rétablir l'autorité dans son monumental *Liber defensionum theologiae divi doctoris Thomae* [1].

Après la classification que nous venons de rappeler, on devine à quel parti se rangèrent les mystiques spéculatifs. Ils sont tous réalistes, mais d'un réalisme modéré. Il n'en pouvait être autrement, car la théorie de l'exemplarisme n'est en quelque sorte que le développement de la formule *universalia ante res*. La théorie, ils la trouvèrent d'ailleurs toute formulée chez Albert le Grand. Celui-

1. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, pp. 434 ss.

ci, détournant le sens que Platon avait donné à ses idées subsistant en elles-mêmes, les montra éternellement formées en Dieu et servant de modèle à toutes les choses créées [1].

§ 2. Mais l'action d'Albert le Grand, au point de vue purement philosophique, ne s'exerça que d'une façon très limitée sur Ruysbroeck et les mystiques spéculatifs. Autrement puissante fut sur eux l'influence de sa cosmologie. Dans ce domaine, Albert fut véritablement un maître et un initiateur. Il cultiva presque tous les terrains des sciences connues à son époque, et quelques-unes de ses observations personnelles, en particulier en botanique, lui ont valu des témoignages enthousiastes comme celui d'Alexandre de Humboldt. Pressé par les Dominicains de réunir les résultats de ses expériences dans un livre de sciences naturelles, Albert n'écrivit pas moins de dix-huit traités sur le sujet. Et l'on mesure tout le progrès réalisé par ce sagace observateur en comparant ses renseignements avec les puérilités dont les écrits du moyen âge abondent [2].

C'est à cette source féconde que Ruysbroeck, incontestablement, a puisé pour toute la partie de son œuvre que nous pourrions appeler scientifique. Nous avons dit le rôle que joue la nature dans le système de notre mystique. Il ne s'est pas contenté, comme saint Bernard, de se laisser enseigner par les hêtres, mais il s'est passionnément penché sur les phénomènes les plus variés de l'univers, en essayant de saisir derrière les formes et les mouvements du monde matériel des analogies applicables au monde spirituel. On pourrait extraire de l'œuvre de Ruysbroeck un tableau singulièrement consistant de l'état des sciences au XIVe siècle. Minéralogie, botanique, zoologie, astronomie : Ruysbroeck s'est intéressé à tout; mais en tout, il suit scrupuleusement Albert le Grand [3]. Il connaît la greffe, la fécondation florale, les phénomènes météorologiques, les marées, les mœurs des fourmis et des abeilles; il mentionne quelques expériences de physique; il nomme par leur nom un grand nombre d'essences forestières et de fleurs. Mais sa dépendance éclate surtout en cosmologie. Il suit entièrement Albert le Grand et saint Thomas, dont le labeur s'était porté avant tout à renouveler, en l'adaptant, la cosmologie d'Aristote. En s'appuyant sur le système géocentrique de Ptolémée, la scolastique du XIIIe siècle établissait un système astronomique étagé sur trois sphères concentriques : la sphère des planètes, celle des étoiles fixes, enfin la sphère appelée *primum mobile*. La révolution de ces sphères autour de la terre rendait compte du mouvement diurne de l'est à l'ouest.

Les corps *sublunaires*, c'est-à-dire les substances terrestres ne relèvent pas, comme les astres, de moteurs intelligents, mais de l'influence des astres. Les planètes dirigent le mouvement rectiligne des quatre éléments qui entrent dans la composition des corps sublunaires : le feu et l'air doués d'un mouvement ascendant par rapport à la terre; la terre et l'eau tendant au contraire vers le centre. L'univers astral n'est pas soumis au changement, tandis que les éléments terrestres se transforment et, en se pénétrant l'un l'autre, déterminent les modifications incessantes dont la terre est le théâtre. Des modifications identiques ont lieu dans le corps humain où les humeurs (bile, pituite, sang, atrabile) répondent aux quatre éléments et déterminent les quatre tempéraments [1].

De là, pour Ruysbroeck comme pour saint Thomas, Albert le Grand, Duns Scot, la corrélation entre la vie de l'univers et la vie morale. L'homme est une partie du monde; il lui est soumis dans son organisme matériel, et dans la mesure où cet organisme matériel réagit sur la vie de l'esprit il participe aux vicissitudes du Cosmos, et, réciproquement.

1. *Sum. theol.* (édit. Jammy), I, tr. 15, p. 335 : *Dicendum quod omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia, et quibus sunt in arte divina et sapientia.*

*In Sent.* I *dist.* 29, p. 329 : *Universale comparatur ad particulare quod est sub ipso, addens ei aliquid quod non est ipsum, quo efficitur particulare.*

2. Cf. V. LANGLOIS, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris, 1911.

3. Cf. *Le Miroir*, chap. XVII, XXV; *Les VII Clôtures*, chap. IV, XVII, XIX; *Les VII Degrés*, chap. IV, IX; *Le Royaume*, chap. XIV, XVIII, XXII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXI; *Les Noces*, liv. I, chap. I, VI, XXII; liv. II, chap. XV, XXI, XXVI, XXVII, XXXIII, XXXVI, XXXVII; *Le Tabernacle*, chap. CXVII, etc.

1. Voir principalement *Le Royaume*, chap. IV et XXVII; *Les Noces*, liv. II, chap. L. Cf. S. THOMAS, *Somme*, Ia, quaest. XCI, art. 1; Ia, quaest. XCIII, art. 6. Cf. A. DUFOURCQ, *Les Origines de la science moderne*, « Revue des Deux Mondes », 15 juillet 1913, pp. 349 ss.

C'est ainsi que les fièvres, provoquées par les émanations marécageuses, troublent l'imagination, modifient les pensées, alanguissent la volonté, facultés spirituelles cependant. Toutefois, et quand bien même le tempérament serait déterminé par telle ou telle planète, l'homme peut échapper à cette domination par la volonté. La liberté humaine reste entière. C'est ainsi que l'homme colère, déterminé par un signe planétaire, peut cependant réfréner les mouvements auxquels il se sent porté par son tempérament; l'impur peut subjuguer sa chair. La volonté et la liberté sont ainsi les occasions fournies par Dieu à l'homme pour échapper à son déterminisme et s'assurer dans la vie spirituelle qui, elle, est libre de tout fatalisme.

L'astrologie est tombée aujourd'hui dans un tel oubli que l'on comprend difficilement la place que tiennent, chez Ruysbroeck comme chez les scolastiques, les astres et leur influence. N'oublions pas cependant que l'astronomie a précédé la métaphysique; n'oublions pas non plus le rapport étroit qui unit la spéculation scolastique à la physique aristotélicienne. On sait comment le Stagirite attribuait à la substance astrale une perfection supérieure à celle de la substance terrestre. Il voyait dans la rotation des corps célestes l'action d'âmes astrales, formes intelligentes et divines, déterminations immuables de l'âme de la nature, soustrayant ainsi le monde astronomique aux lois de l'altération [1]. Plotin lui-même, dont l'influence sur la scolastique du XIII[e] siècle n'est pas moins évidente que celle d'Aristote, tout en réduisant considérablement le rôle des astres dans la destinée humaine, consacre cependant à l'action planétaire tout le troisième livre de sa deuxième Ennéade. Et son disciple Proclus fait des astres des animaux divins doués d'une âme universelle, alors que les individus ne possèdent qu'une âme particulière [2]. Faut-il s'étonner si les grands scolastiques, puisant à la double source de l'aristotélisme et du néo-platonisme, admettent des moteurs intelligents unis aux sphères auxquelles ils impriment leur mouvement mécanique? De plus, en vertu de la loi : *omnis motus ab immobili procedit*, Thomas d'Aquin rapporte aux

1. C. PIAT, *Aristote*, p. 129.
2. *Comment. sur le Timée*, édit. Cousin, p. 317.



astres l'incessante mutabilité des choses terrestres, les corps célestes étant les plus immobiles d'entre tous les corps, car ils ne sont sujets qu'au seul mouvement local [1]. On comprend dès lors l'importance prise par l'astrologie, et on ne peut faire grief à un âge qui ignorait le télescope d'avoir tiré les conséquences des principes auxquels les plus grands esprits de l'antiquité avaient donné l'autorité de leur nom. En adoptant telle quelle cette cosmologie scolastique, Ruysbroeck se montrait tout simplement le fils de son temps.

§ 3. La théorie de la création, telle que l'expose Ruysbroeck, relève à la fois de la scolastique et du néo-platonisme de Scot Érigène. Les deux écoles ont d'ailleurs en commun, sauf des modifications de détail, la théorie de l'exemplarisme et des *rationes aeternae*, qui soutient tout le système [2]. La création n'est rien d'autre que le mode selon lequel l'être émane de sa cause universelle, qui devient, du fait de l'émanation, cause efficiente : *id a quo aliquid fit*. C'est ainsi qu'on peut parler, pour exprimer l'état d'un objet ou d'un être avant sa création, de non-être ou de néant [3]. Thomas d'Aquin indique trois raisons pour démontrer que la création est le résultat, non d'une nécessité inhérente à la nature divine, mais d'un acte de libre volonté [4]. Ruysbroeck s'est rallié à cette conception, tout en maintenant l'idée néo-platonicienne d'une création de nécessité : comme le feu rayonne nécessairement la chaleur, Dieu rayonne la vie; mais tout en étant pressé, par sa munificence même et sa richesse, de se manifester [5], la création de l'homme et des anges est le fait de son libre vouloir. « Nous ne sommes pas non plus émanés de Dieu selon la nature ni par nécessité, mais dans la liberté de son vouloir [6]. »

De même on retrouve chez Ruysbroeck la théorie des

1. *Somme*, I[a], quaest. CXV, art. 3.
2. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. Münster (*Beitr. z. Geschichte der Philos. des Mittelalters*; Bd. XI, 5, 1913.
3. THOMAS, *Somme*, I[a], quaest. XLIV, art. 1, *ad Resp. De Potentia*, quaest. III, art. 1 *ad Resp.*
4. *Somme*, I[a], quaest. VII, art. 2, *ad Resp.*
5. *Les Noces*, liv. I, chap. II.
6. *Le Miroir*, chap. XVII.

idées, telle que saint Thomas l'expose pour expliquer comment le multiple dérive de l'un, l'imparfait du parfait. De même qu'un architecte ne peut bâtir une maison s'il ne possède pas dans son esprit *en idée* chacune des parties de la maison, de même la création n'aurait pu être si toutes choses n'eussent pas eu déjà l'être *en idée* dans la pensée de Dieu [1]. Quant à l'inégalité des choses créées, elle s'explique par la distance de projection de l'idée. Dieu ne pouvant exprimer de façon parfaite sa ressemblance sur un seul être, a été obligé de disperser cette perfection sur toute la multiplicité des êtres. Ainsi s'est constituée une véritable hiérarchie dont chaque degré se rapproche davantage de la perfection [2].

Cause efficiente de la création, Dieu en est encore la cause finale. Tous les êtres tendent vers lui en une course incessante. De là cette finalité de la nature à laquelle Albert le Grand, en particulier, a donné de si magnifiques développements; de là cette plénitude de vie partout répandue, cette *virtus activa* qui fait de la matière un perpétuel devenir : *corruptio unius est generatio alterius.*

L'homme, enfin, but et centre de la création, est le *microcosme*. Il reproduit non seulement l'univers qui se retrouve en lui avec ses lois constitutives, mais encore il reflète la Divinité dans son unité essentielle. Il ne constitue pas par lui-même une entité, mais il est un composé de deux éléments, l'âme et le corps, qui, séparés, n'auraient pas d'existence propre [3]. Toutefois, l'âme constitue à elle seule une *forma subtantialis ;* elle n'est que cela, et non comme le prétend Bonaventure, un composé de matière et de forme.

L'âme de l'homme se distingue cependant de l'âme sensitive des animaux, qui n'a d'être et de subsistance que dans son union avec la matière. En effet, sa propriété essentielle, c'est son intellectualité. Il est évident que la fonction intellectuelle de l'âme s'exerce sans la participation directe du corps et des organes corporels et qu'elle s'étend à des réalités absolument séparées de toute matière, à

1. Thomas, *Somme*, Ia, quaest. XV, art. 2, *ad Resp.;* Ruysbroeck, *Le Miroir*, chap. xvii; *Le Royaume*, chap. ii.
2. Thomas, *Somme*, Ia, quaest. XLVII, art. 2, *ad Resp.*
3. Id., *ibid.*, Ia, quaest. LXXV, art. 4, *ad Resp.;* Ia, quaest. LXXVI, art. 8, *ad Resp.; Contra Gentes*, II, 72.



savoir l'éternel et le divin [1]. Cependant elle ne peut former à elle seule l'essence de l'homme ni sa personne; car, si les manifestations de la vie dérivent toutes de l'âme, elles ne peuvent réellement être sans une participation essentielle de la matière ou du corps. Il y a plus : l'âme humaine ne peut avoir de perception ni de désir sensible qu'avec la coopération du corps à qui elle donne l'activité [2].

Jusque-là, Ruysbroeck suit fidèlement le philosophe aquinate [3]. Mais il va se séparer de lui sur un point pour suivre Scot Érigène. Celui-ci admettait sur l'homme l'empreinte tripartite des hypostases divines. La philosophie albertino-thomiste, au contraire, ne reconnaît dans l'âme aucune trace d'une trinité de personnes. La connaissance de la trinité, nous ne pouvons l'acquérir que par voie de révélation. La voie d'observation ne peut nous amener qu'à comprendre en Dieu l'unité d'essence. Saint Thomas est catégorique à ce sujet : *per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione fidei derogat* [4]. Or, sur ce point, Ruysbroeck n'est pas moins catégorique en s'écartant de ses devanciers scolastiques. Il préfère, comme nous le verrons plus loin, se rallier à la théorie néo-platonicienne telle qu'il la trouvait chez le pseudo-Denys et chez Scot Érigène. Mais sitôt après, il reprend la psychologie de la scolastique.

Peu de philosophies sont allées aussi loin dans l'étude de l'âme et de ses forces que la scolastique. Ruysbroeck trouvait ainsi tout préparés les éléments de sa construction mystique. Rien n'est plus instructif que de mettre en parallèle la doctrine de la *Somme* de Thomas d'Aquin et les chapitres des *Noces*, du *Royaume* et du *Tabernacle* qui ont trait au sujet. L'identité est poussée jusqu'au littéralisme verbal [5]. Il serait fastidieux de poursuivre ce parallèle dans le

1. Thomas, *Somme*, Ia, quaest. LXXV, art. 2; tout le livre *De Causis*.
2. Id., *De Ver.*, quaest. XXIV, art. 2; *Somme*, Ia, quaest. LXXV art. 3, 4.
3. *Les XII Béguines*, chap. xxix.
4. *Somme*, Ia, quaest. XXXII, art. 6.
5. Cf. Dr H.-W.-E. Moller, *Alle de Werken van Jan van Ruusbroec de Wonderbare, in nieuwere taal overgezet*, Bussum, 1912, introd. pp. 13 ss.

détail. Il est indispensable cependant, pour bien établir la dépendance, encore très discutée, de Ruysbroeck à l'égard de la scolastique, de relever les points communs.

Tout d'abord, Ruysbroeck adopte la distinction thomiste de l'âme proprement dite et de l'esprit ou intellect. A vrai dire, les deux se confondent et sont une même substance. Mais leurs prérogatives sont différentes. Dans cette substance unique de l'âme humaine, il y a pluralité et distinction de facultés. Et c'est précisément la multiplicité des facultés de l'âme humaine qui lui fournit sa place dans la hiérarchie des créatures. Cette place est une place secondaire, car la perfection est en rapport direct avec la simplification. Les anges, par exemple, sont à un degré plus élevé que l'âme humaine en raison de leur simplicité plus grande et du plus petit nombre d'opérations auxquelles ils sont soumis. Mais l'âme proprement dite, *anima separata*, cette partie de la substance unique qui se manifestera après la résurrection, a comme principale opération de ramener à l'unité. Elle est un principe de simplification et, par là, l'instrument du perfectionnement [1]. Elle constitue donc une puissance *active*.

L'intellect *(gheest)*, au contraire, est une puissance *passive*, c'est-à-dire, selon le sens que saint Thomas donne à cette épithète, capable de recevoir, d'être enrichie par l'action d'agents extérieurs à elle [2]. Ces deux puissances, *intellectus agens*, *intellectus possibilis*, s'unissent et collaborent pour achever le travail de la connaissance. La plupart des opérations spirituelles ne constituent pas ainsi de puissances particulières : la mémoire, l'esprit déductif *(ratio, redelicheit)*, la conscience *(synteresis, vonke der sielen)* sont, pour ainsi dire, chez Ruysbroeck comme chez l'Aquinate, des formes diverses du fonctionnement spirituel [3].

1. THOMAS, *Somme*, I^a, quaest. LXXVII, art. a; art. 2; art. 3; art. 5; art. 8; *Cont. Gent.*, II, 72, *ad Non est autem*; RUYSBROECK, *les XII Béguines*, pp. 78, 136 ss.

2. THOMAS, *Somme*, I^a, quaest. LXXIX, art 1, *ad* 3^m; art. 2, *ad Resp.*; *De Verit.*, 17, 1, *ad Resp.*; *Cont. Gent.*, II, 59, *ad Per demonstrationem*.

3. ID., *ibid.*, quaest. LXXIX, art. 2; art. 3; art. 7; art. 8; art. 12.

V. pour le développement de cette théorie, P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908.



L'âme, considérée dans son sens total, apparaît ainsi comme douée de deux ordres de capacité : elle est capable de connaître, mais, dotée d'inclination, elle est encore capable de désirer et de vouloir.

Examinons successivement ces deux capacités.

Saint Thomas — et à sa suite Ruysbroeck — part de l'étude aristotélicienne des cinq facultés. Laissant de côté les facultés de nutrition et de locomotion, qui sont hors de notre objet bien qu'elles concourent également à la connaissance, nous ne considérerons que les facultés de sensation, les facultés intellectuelles et les facultés appétitives ou d'inclination.

La puissance sensitive de l'âme constitue le premier degré de la connaissance. Mais c'est une forme de connaissance bien dégradée puisqu'elle n'atteint l'âme que par l'intermédiaire des sens. Les sensations, reçues de l'extérieur, l'âme les interprète, de telle sorte qu'aux cinq puissances sensitives externes que tout le monde connaît, correspondent cinq puissances sensitives internes [1].

C'est d'abord, au bas de l'échelle, le sens général interne qui reçoit les perceptions fournies de l'extérieur, sans pouvoir les analyser. Ces perceptions, le sens général les reçoit isolément; il est incapable de les associer quand elles sont de nature différente. Par exemple, ce sens peut percevoir la couleur d'une rose, mais il ne peut *en même temps* percevoir son parfum, ces perceptions étant de nature différente. Il faut ensuite que ces perceptions soient enregistrées de telle façon que l'âme puisse les éprouver alors même que l'objet dont elles émanent est absent : c'est le rôle de la *phantasia*, qui reproduit et conserve les images des objets absents. Cette *phantasia* est distincte de l'imagination, qu'Alexandre de Halès rangeait au nombre des puissances internes sensitives. C'est là un des points où l'on peut saisir sur le vif la dépendance de Ruysbroeck vis-à-vis de saint Thomas. Avec l'Aquinate, Ruysbroeck range l'imagination parmi les puissances intellectuelles, et les raisons

1. THOMAS, *Somme*, I^a, quaest. LXVII, art. 1, *ad Resp.*; I^a, quaest. LXVIII, art. 2, *ad Resp.*; *De Anima*, art. 13; *Sent.* II, dist. 13, quaest. I, art. 2. Cf. RUYSBROECK, *les Noces*, liv. II, chap. II; *Le Royaume*, chap. V; *Le Tabernacle*, t. I, p. 94; *Les XII Béguines*, p. 137.

qu'il invoque pour cela ne sont autres que celles de saint Thomas : l'imagination est une puissance qui combine les diverses représentations sensibles pour en faire un nouveau tout; elle se livre ainsi à une véritable opération intellectuelle [1]. Saint Thomas remplace donc l'imagination par ce qu'il appelle la *raison particulière*. Et cette troisième puissance, développée, donne lieu à une quatrième : la *vis aestimativa*, qui juge de l'utilité ou de la nocivité des choses par rapport à nos besoins. Mais la puissance estimative, par elle-même, ne joue qu'en présence des objets. Il faut donc qu'intervienne une cinquième puissance qui conserve les jugements prononcés isolément par la *vis aestimativa* : c'est la mémoire ou la réminiscence.

On voit que les opérations sensitives internes confinent déjà au domaine intellectuel proprement dit. C'est là que s'achève la connaissance : *nil in intellectu quin prius fuerit in sensu*. L'intellect fait donc fonction de lecteur, selon l'étymologie du mot : *intus legere* [2].

Saint Thomas a poussé jusque dans les moindres détails sa théorie de la connaissance, et elle ne laisse pas d'être abstruse. Ruysbroeck, dont le but est avant tout pratique, ne s'est pas embarrassé des détails, mais a réduit la théorie à ses éléments principaux. La vie de l'esprit se résume ainsi chez lui dans la pensée *(memorie, gedachte)*, dans l'intelligence *(verstennisse)* et dans la volonté *(wille)*.

L'intelligence, telle que l'entend Ruysbroeck, n'est autre que l'*intellectus agens* de saint Thomas. Le chapitre V du *Royaume des Amants* fait bien allusion en quelques lignes à l'intellect passif [3], mais en réalité, pour Ruysbroeck, toutes les opérations de l'esprit sont des actes de préhension, de combinaison et d'interprétation.

Il est évident que l'esprit humain ne saurait appréhender les objets sans être porté vers eux par une illumination intérieure venue de la vérité suprême. On reconnaît là l'idée chère à saint Augustin des essences éternelles. Saint

1. V. *Le Royaume*, chap. VI, où Ruysbroeck indique les rôles différents de l'imagination et de l'intelligence. Cf. THOMAS, *Somme*, Ia, quaest. LXXIX, art. 1.
2. *Somme*, IIa, IIae, quaest. VIII, art. 1.
3. « L'intellect cesse tout naturellement d'agir et prend son repos, etc. »



Thomas apporte à la théorie augustinienne quelques amendements. Il ne pense pas qu'en raison de son imperfection l'homme puisse percevoir les essences éternelles [1]; mais, par une grâce de Dieu, l'intellect humain possède en germe toutes les connaissances. Ces germes constituent ainsi les premières indications de notre intelligence [2]. C'est sur ces premières indications que devra se porter le travail propre de l'intellect. Ce travail consiste à dégager l'intelligence des notions à nous transmises par les sens. Par exemple, le toucher ou la vue nous donne la perception d'un minéral, indéterminé. C'est l'intellect qui dégagera de cette perception les idées relatives à la nature de cette pierre. Il discernera s'il s'agit d'un fragment d'antimoine, d'une émeraude ou d'un éclat de grès. Pour opérer cette dissociation, qui est nécessaire également pour connaître la nature des réalités spirituelles, la mémoire — Ruysbroeck dit plus souvent *la pensée* — interviendra en premier lieu. Cette mémoire intellectuelle est différente de la mémoire sensitive qui ne s'applique qu'aux sensations : la mémoire intellectuelle s'applique exclusivement à l'intelligible. C'est la conservation dans l'esprit d'une opération antérieure, effectuée une fois pour toutes et à laquelle on se rapporte pour toutes les situations identiques [3].

Mais les données fournies par la mémoire sont, pour ainsi dire, à l'état brut. Après les avoir reçues, il faut les comprendre. C'est le rôle de l'entendement ou de la connaissance discursive *(verstennisse)*. Et cet entendement se porte à la fois vers les substances qui sont naturellement inférieures ou supérieures à l'intellect humain. La *ratio* est donc la capacité de descendre par déduction des idées générales aux idées particulières, ou de remonter par induction du particulier au général [4].

Cependant si la connaissance était limitée à la compréhension des objets avec lesquels nous sommes mis en rap-

1. *Somme*, Ia, quaest. LXXXIV, art. 5, *ad Resp.*
2. *De Veritate*, XI, 1, *ad Resp. : Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.*
3. *Somme*, Ia, quaest. LXXIX, art. 6, *ad Resp. : Cont. Gent.*, II, 74.
4. *Somme*, Ia, quaest. LXXIX, art. 8.

port par le jeu naturel de la vie, une grande partie de la réalité nous échapperait. L'esprit possède donc une troisième capacité : la *volonté intellectuelle*. Celle-ci porte l'homme vers les objets que l'intelligence lui présente comme un bien en général ou comme un moyen pour obtenir ce bien : *bonum conveniens* [1], qui, à sa suprême expansion, constitue la béatitude.

La volonté intellectuelle agit de la même manière que les puissances appétitives que nous avons à considérer maintenant, et c'est le rapport entre les deux qui détermine le bonheur ou le malheur spirituel. La volonté intellectuelle ne se dirige pas vers le bien par une nécessité de nature. Si elle domine les puissances appétitives, la volonté se tournera vers le bien; si, au contraire, elle se laisse dominer et diriger par l'appétit sensible, le désordre et le péché règneront dans la volonté, car le péché existe, dit saint Thomas, lorsque l'appétit se porte librement vers le désordre [2]. Dans ce cas, la faculté de discrimination de l'intelligence est faussée; une passion, en effet, peut nous représenter comme bon tel objet qui en réalité est mauvais [3].

Le *vouloir* de l'âme, qui doit la mener à la connaissance complète, est donc intimement lié aux puissances appétitives. Là encore le parallèle est absolu entre saint Thomas et Ruysbroeck. On peut diviser l'appétit sensible *(sensualitas)* en deux puissances distinctes : l'appétit concupiscible *(appetitus concupiscibilis, begeerlike cracht)*, qui désire et conquiert le bien perçu comme vrai, et l'appétit irascible *(ap. irascibilis, tornighe cracht)*, qui lutte contre les difficultés qui s'opposent à l'obtention de ce bien. En eux-mêmes, ces mouvements sont neutres, c'est-à-dire ni bons ni mauvais; leur qualité dépend de la raison qui les domine [4].

Ici se pose la question du libre-arbitre. Il faut admettre tout d'abord une contrainte venant de la nature, par exemple le désir du bonheur en général, ou bien encore l'exclusivité

1. THOMAS, *Somme*, Ia, quaest. LXXXII, art. 2.
2. ID., *ibid.*, Ia, quaest. LXXXII, art. 3.
3. *De Malo*, quaest VI, art. 1. *ad Resp.*
4. *Passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali; bonum enim vel malum hominis est secundum rationem. Somme*, Ia, IIae, quaest. LIX, art. 1; quaest. LXV, art. 1, 2; II-I, IIae, quaest. XXXV, art. 1; *De Verit.*, XXV, 2, *ad Resp.*



d'un moyen pour atteindre au but librement déterminé [1]. Mais lorsque le choix est laissé entre plusieurs moyens, il reste un domaine assez étendu sur lequel la volonté intellectuelle peut s'exercer avec liberté d'élection. Il suit de là que le *liberum arbitrium* de saint Thomas, comme la *vriheit des willen* de Ruysbroeck, ne constitue pas une faculté particulière à côté de la volonté intellectuelle, mais tout simplement une manifestation de cette volonté s'exerçant dans un domaine particulier.

Ainsi formé, l'homme est composé, outre son organisme corporel voué à la ruine, de deux organismes qui se superposent. Le premier est constitué par les facultés de l'âme, régies par la volonté, toute-puissante puisqu'elle peut interdire à la grâce d'agir. L'organisme surnaturel ou l'esprit, formé des trois puissances supérieures de l'âme, a seul qualité pour produire des actes divins : il est le théâtre où peut s'exercer la grâce, qui y engendre les vertus et y fait pénétrer les dons du Saint-Esprit [2]. La grâce, pour pouvoir être efficace, doit s'appuyer sur la puissance obédientielle que Dieu a déposée lui-même dans l'âme [3].

La grâce confère à l'âme les vertus dites *infuses :* la foi, l'espérance, la charité; elles sont appelées infuses pour les distinguer des vertus *acquises*, qui introduisent simplement l'homme, par la répétition prolongée des mêmes actes vertueux, dans l'ordre naturel [4].

Les dons du Saint-Esprit sont des vertus ou des perfections supérieures. Saint Thomas et Ruysbroeck adoptent la classification de Grégoire le Grand pour déterminer ces dons et les distinguer hiérarchiquement [5].

Nous avons vu que, pour saint Thomas comme pour Ruysbroeck, l'intelligence constitue la première et la plus

1. *Somme*, Ia, quaest. LXXXII, art. 1.
2. *Virtutes sunt quaedam derivationes gratiae. Somme*, IIIa, quaest. VII, art. 2; Ia, IIae, quaest. CX, art. 4.
3. Thomas dit de l'homme surnaturel : *naturaliter gratiae capax. Somme*, Ia, IIae, quaest. CXIII, art. 10; IIIa, quaest. XI, art. 1. Cf. RUYSBROECK, *Le Miroir*, chap. VIII; *Le livre de la plus haute Vérité*, chap. II; *Le Royaume*, chap. XIII.
4. *Somme*, Ia IIae, quaest. XC, art. 3.
5. GRÉGOIRE LE GRAND, *in Ezechiel*, lib. II, homil. VII; THOMAS, *Somme*, Ia Iae, quaest. LXVIII, art. 4 et 5.

haute faculté de l'homme. En outre, la fin dernière de l'homme, en tant que créature spirituelle, est la possession complète du souverain bien, c'est-à-dire la béatitude. Mais la possession spirituelle ne s'obtient pas par la volonté, mais par la connaissance parfaite ou la *vision*. On comprend tout l'intérêt que présentait pour la scolastique cette question de la vision béatifique. Y a-t-il possibilité, pour l'intelligence humaine, de parvenir dès ici-bas à cette contemplation? La scolastique se trouvait prise ici entre la théorie aristotélicienne de l'intelligence et la doctrine scripturaire. On sait que l'apôtre Paul compare la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu à la réflexion d'un miroir; au ciel seulement l'esprit contemplera face à face *(visio faciei)* (*I Cor.*, XIII, 12). C'est cette dernière doctrine qu'adopte saint Thomas [1], et c'est sur ce point aussi que Ruysbroeck se sépare du Docteur angélique, tout au moins dans le troisième livre des *Noces spirituelles*. Dans les chapitres I et II de ce livre, Ruysbroeck laisse entendre que le croyant peut arriver dès ici-bas à la vision faciale, opinion que le pape Jean XXII semble bien avoir partagée [2]. Dans l'état d'indécision où se trouvaient les théologiens, Benoît XII voulut régler la question, et il définit formellement le dogme dans la bulle *Benedictus Deus* (1336) : *Homines pios plene purgatos vel justos ex hac vita decedentes statim consequi beatitudinem et visione Dei beatifica perfrui*. Cette bulle nous permet, comme nous l'avons dit plus haut, de fixer la composition des *Noces* avant 1336, et d'établir un rapport direct entre ce traité et le livre de la *Pierre brillante*, qui se présente évidemment comme un correctif. La phrase qui termine le chapitre IX fait écho à la bulle papale : « notre vie éternelle comporte donc une connaissance distincte », ainsi que tout le développement qui suit dans les chapitres X et XI : « il existe une grande différence entre la clarté des saints et celle même la plus haute que nous pouvons atteindre en cette vie. Car si l'ombre de Dieu éclaire notre désert intérieur, sur les hautes montagne de la terre promise il n'y a point d'ombres. Il est

1. J. Schwane, *Hist. des Dogmes*, t. V, p. 209.
2. S. Thomas, lui, condamnait formellement comme hérétique une telle opinion. *Suppl.* quaest. LX, art. 2.



vrai que c'est la même clarté... mais les saints sont dans un état de translucidité et de gloire qui leur permet de recevoir la clarté sans intermédiaire; tandis que nous sommes encore dans la condition de gens mortels et épais et c'est là un intermédiaire qui fait une ombre capable de voiler tellement notre intelligence qu'il nous est impossible de connaître Dieu et les choses célestes avec la même clarté que les saints ». Dans ce passage Ruysbroeck rejoint manifestement la doctrine thomiste [1].

Le rapport se continue pour d'autres points de doctrine. La chute n'a pas atteint l'homme dans son organisme naturel. Mais le péché d'Adam a dépouillé la créature des dons surnaturels [2]. L'œuvre du Christ a consisté à rendre à l'homme sa nature spirituelle. Pour cela, le Christ a épousé la nature humaine [3].

Les chapitres V et suivants du *Miroir du salut éternel*, où il est traité de l'Eucharistie, dépend absolument de la représentation thomiste [4].

Nous pourrions poursuivre ce parallèle qui montre toute l'influence exercée par le Docteur angélique sur la pensée de Ruysbroeck. Loin de constituer une réaction contre la scolastique, la mystique spéculative de Ruysbroeck est enracinée dans la philosophie thomiste. Sa dépendance va parfois jusqu'à l'identité verbale. Il n'est pas jusqu'à la gradation de la vie spirituelle telle que la représente Ruysbroeck qu'on ne retrouve chez saint Thomas : la division des trois vies active, intime, contemplative, elles-mêmes subdivisées en degrés ou en étapes [5]. Mais ici l'Aquinate dépend lui-même de représentations antérieures, telles qu'on les trouve entre autres chez saint Grégoire [6] et Richard de Saint-Victor [7], qui eux-mêmes s'étaient largement inspirés de la littérature dionysienne.

1. *Somme*, I$^a$, quaest. LVI, art. 3; *in Sent.*, IV, dist. 49, quaest. II, art. 1; *De verit.*, quaest. VIII, art. 1; *Cont. Gent.*, II, 50.
2. *Gratuitis spoliatus. Somme*, I$^a$ II$^{ae}$, quaest. LXXXII, art. 3.
3. *Spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Somme*, III$^a$, quaest. XXX, art. 1. Cf. *Les Noces*, liv. I, *prol.*
4. *Somme*, III$^a$, quaest. LXXIII, art. 2; quaest. LXXV, art. 2-4.
5. *Variis animi operibus ad contemplationem homines ascendunt, etc. Somme*, II$^a$ II$^{ae}$, quaest. CLXXIX, art. 2; CLXXX, art. 3.
6. *Moral.*, lib. VII, n. 61.
7. *Benjamin major*, lib. I, cap. III.

§ 4. Toutefois, Ruysbroeck ne s'est pas asservi exclusivement à la pensée de Thomas d'Aquin. Il s'est inspiré d'un autre grand scolastique, de celui-là même qui avait pris parti pour l'augustinisme contre le péripatétisme de saint Thomas: saint Bonaventure, le disciple réputé d'Alexandre de Halès [1].

Le maître franciscain est évidemment plus voisin spirituellement de Ruysbroeck que saint Thomas. Tous deux, par leur caractère tendre, sont plus portés vers la mystique pratique que vers la spéculation.

L'emprunt le plus important que notre mystique ait fait au docteur parisien est la représentation de la vie spirituelle d'après l'*Itinerarium mentis ad Deum* et la *Vitis mystica* [2]. Le traité des *VII Degrés* est, de toute évidence, une adaptation de l'*Itinéraire;* de même, le chapitre XVI des *VII Clôtures* ne fait que résumer le chapitre VII de l'*Itinéraire* sur le repos de l'esprit dans le ravissement. Mais ce qu'il faut surtout considérer ici, c'est moins l'analogie du détail que l'inspiration générale. Toute l'œuvre de Ruysbroeck nous apparaît comme le développement de la philosophie de Bonaventure telle qu'il l'a résumée dans son *Itinéraire*. L'âme humaine est une voyageuse en marche vers Dieu, et dans ce voyage l'homme est maintenu dans la direction par des signes innombrables. Personne n'a chanté comme Bonaventure la beauté du monde sensible. C'est lui qui a dit que les pas de Dieu étaient imprimés sur la poussière du chemin [3]. Aveugle et sourd celui qui ne voit et ne comprend le message que proclame l'univers. « La splendeur des choses nous crie Dieu [4]. » Tout est signe ici-bas : *spectacula nobis ad contuendum Deum preposita et signa divinitus data*. Mais ces signes ne sont encore, dans l'univers sensible, que des *umbrae*, des *resonantiae*, ou des *picturae*. Pour saisir l'image même de Dieu, il faut la chercher dans l'âme, où elle est gravée. C'est la seconde étape du voyage, dans laquelle on contemple Dieu dans les facultés naturelles de l'âme, *per speculum et in aenigmate* [1]. Mais l'âme naturelle, plongée tout entière dans les choses sensibles, est impuissante à trouver en elle-même l'image de Dieu. Il faut donc que cette âme soit restaurée par la grâce divine, et c'est une nouvelle étape de la vie spirituelle [2]. Et cette étape elle-même comporte plusieurs degrés, car il est nécessaire maintenant de saisir Dieu, non plus dans son image, mais dans son unité, dans son *être*, *per se* et *a se* [3]. De là, un nouveau degré nous élévera à la contemplation du *souverain bien* ou de la trinité. Il reste enfin à s'élever au-dessus du monde sensible, et au-dessus de nous-mêmes : c'est le ravissement, ou l'extase, une véritable mort de notre personnalité « qui laisse derrière elle toutes les opérations de l'intelligence » [4].

1. Sur la philosophie de Bonaventure, v. surtout F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, 1913, Paris; E. GILSON, *Études de phil. médiévale*, pp. 77 et ss; HAURÉAU, *op. cit.*, t. II, pp. 218 ss; DE MARTIGNÉ, *La Scolastique et les traditions franciscaines*, 1886.
2. In *Opera omnia*, édit. Quarrachi, 1882-1902, t. V, pp. 293-316; t. VIII, pp. 159-229. Palhories donne une excellente traduction de l'*Itinerarium* à la fin de son étude, pp. 295 ss.
3. On retrouve cette image chez Albert le Grand : *Vestigium... proprie est impressio pedis in pulvere vel via molli* (*Somme*, I, 3, 15).
4. *Itiner.*, chap. I, 15.



Cette marche ascendante que nous venons de brièvement résumer a fourni à Ruysbroeck le cadre même où il logera sa théorie de la vie mystique. Et cela non pour un traité particulier, mais pour tout l'ensemble de son œuvre.

Mais, dira-t-on, cette représentation n'est-elle pas antérieure à Bonaventure? N'est-elle pas déjà chez le pseudo-Denys et chez Scot Érigène? Sans doute. Mais nous avons la preuve de l'utilisation directe de Bonaventure par Ruysbroeck, par les analogies de détail. Ruysbroeck dit de l'homme qui s'exerce à l'humilité que « tous les ennemis fuient devant lui comme le serpent devant la vigne en fleurs » [5]. Or cette image se trouve textuellement et avec la même application chez Bonaventure [6]. Nous ne l'avons retrouvée nulle part ailleurs, et l'on sait combien le vocabulaire des mystiques est semblable. Sur les dons du Saint-Esprit, lorsque Ruysbroeck s'écarte de la *Somme* de saint Thomas, c'est pour suivre Bonaventure [7].

1. *Itiner.*, chap. III, 2.
2. *Ibid.*, chap. IV.
3. *Ibid.*, chap. V.
4. *Ibid.*, chap. VII, 4.
5. *Les VII Degrés*, chap. IX.
6. *Vitis mystica*, chap. XLV (*Opera*, t. VIII, p. 222).
7. Cf. *Le Royaume des Amants*, chap. XV, XVIII, XXV, et BONAVENTURE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (*Opera*, t. V, pp. 455-503).

On s'est beaucoup préoccupé du sens qu'il fallait attribuer à l'expression : *étincelle de l'âme (vonke der sielen)* qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Ruysbroeck [1]. Cette expression se rapporte à la propriété de l'âme que saint Thomas appelle *synteresis*. Pour l'Aquinate la *synteresis* ou la *scintilla* est tantôt le sommet de la nature intelligente de l'homme [2], tantôt le mouvement naturel de l'esprit qui se dirige vers le bien à faire [3]. Bonaventure classe les propriétés de l'âme en trois catégories : *sensus et imaginatio; ratio et intellectus; intelligentia et synteresis* [4]. Il s'agit donc d'une propriété particulière de l'âme. Et nous trouvons une confirmation de cette acception spéciale à Bonaventure dans le chapitre I de l'*Itinéraire :* « notre âme possède six puissances : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, *apex mentis* et *synderesis scintilla* » [5]. Or, cette signification si particulière se retrouve également chez Ruysbroeck [6] et il n'a pu la trouver que chez Bonaventure.

§ 5. De cette première confrontation il résulte qu'on ne peut plus isoler Ruysbroeck du grand mouvement d'idées scolastique. Mais les emprunts qu'il lui a faits sont limités et nous ne dirons pas du mystique brabançon ce que disent Denifle et Harnack de Maître Eckhart : *ganz von Thomas abhängig... auch sonst dass er das Beste ihm verdankt* [7]. Dans les richesses que lui offrait l'imposante synthèse d'Albert le Grand et de saint Thomas, Ruysbroeck a fait son choix, et il s'est borné à lui emprunter les éléments qui lui paraissaient de nature à servir de substructure à son système.

Par les racines, Ruysbroeck plonge donc en pleine tradition scolastique. L'orientation de son esprit ne le portait pas à la pure spéculation; il s'est donc dispensé de refaire

1. *Le Royaume*, chap. XXV; *Les Noces*, liv. I, chap. I; *Le Miroir*, chap. VIII. Maître Eckhart emploie la même expression : *Funken der Seele.*
2. *In Sentent.*, II, dist. 39, quaest. III, art. 1.
3. *Somme*, Ia, quaest. LXXIX, art. 12; *De verit.*, quaest. XVII, art. 2.
4. *Comment. in Sent.*, II, dist. 39, quaest. II, art. 2
5. PALHORIES traduit *apex mentis* par intuition et *synderesis* par éclair de la conscience, *op. cit.*, p. 298.
6. *Le Royaume*, chap. XXV.
7. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 394, note.



par lui-même un travail magistralement accompli par ses célèbres prédécesseurs, travail au reste qui, pour l'objet qu'il se proposait, ne pouvait être qu'un travail préparatoire.

Est-ce à dire que pour la partie mystique et morale de son œuvre, il a laissé libre cours à son originalité? Celle-ci, sans doute, se déploie largement et heureusement. Mais dans ce domaine également, Ruysbroeck s'est choisi des maîtres, et il est allé les chercher dans les écoles scolastiques modérées du XIIe siècle, à tendance mystique : chez saint Bernard et les Victorins.

Mais avant d'étudier ces nouvelles influences, une question doit être posée : comment expliquer l'action exercée sur Ruysbroeck, par Albert le « grand magicien » de Cologne et par l'Aquinate?

L'action du premier n'est pas douteuse. Et comme saint Thomas a repris un contingent important des idées d'Albert, il est difficile de dire, sur nombre de points, duquel des deux scolastiques Ruysbroeck dépend le plus. L'influence d'Albert avait déjà été soupçonnée par Böhringer, mais le savant historien de l'Église n'avait pas été au delà de son intuition [1].

Cette intuition nous paraît confirmée par la confrontation des deux systèmes d'abord, ensuite par la région philosophique. Deux grands centres intellectuels surtout rayonnent au XIVe siècle : Paris et Cologne. Mais les clercs flamands se rendaient de préférence à Cologne, qu'une grande voie, passant par Liége, reliait au *Nederlant* [2]. Cette voie était continuellement parcourue par les étudiants, et les livres ne voyageaient pas moins que la jeunesse. Or à cette époque l'influence d'Albert le Grand était prépondérante à Cologne. Dès avant sa mort (1280), son enseignement avait supplanté celui de Pierre Lombard qui, jusque-là, dominait dans les écoles. C'est à Cologne également que s'était constituée autour de Maître Eckhart la nouvelle école mystique dont le contact avec Ruysbroeck ne fait pas de doute. Le fait qu'on retrouve, alliés dans une même doctrine, l'aristotélisme renouvelé d'Albert le Grand et le néo-platonisme christia-

1. *Op. cit.*, p. 445.
2. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Ruusbroec in verband met de fransche en duitsche mystiek*, in *De Gids*, mai 1907, p. 275.

nisé d'Eckhart, vient singulièrement appuyer notre thèse. Et nous la considérerions comme démontrée si les textes nous apportaient sur ce point quelque certitude. Malheureusement la preuve textuelle nous manque. Un manuscrit de 1657 décrit par Engelhardt [1] assure bien que Ruysbroeck a fait le voyage de Cologne, où il aurait connu Eckhart, mais il est probable que cette notule n'est qu'une déduction personnelle du copiste, frappé sans doute des ressemblances entre les œuvres du mystique allemand et la doctrine de Ruysbroeck. Il est donc sage de considérer le voyage de Cologne comme possible, sans plus [2]. Ce voyage, hypothétique mais non improbable, devrait en tous cas se placer avant 1327, qui fut l'année de la mort d'Eckhart. Toujours est-il que l'influence combinée de l'albertinisme et de la mystique d'Eckhart se révèle dès les premiers ouvrages de Ruysbroeck, peu après 1335.

En rattachant trop étroitement Ruysbroeck à Scot Érigène [3], on méconnaît le sens de la révolution opérée par le célèbre dominicain de Cologne. C'est lui qui, le premier, fit entrer le monde extérieur dans le domaine de la théologie comme une réalité soumise à l'investigation. Et cette nouveauté, nous la trouvons chez Ruysbroeck comme l'une des poutres maîtresses de son système. Il est évident que Ruysbroeck ne considère plus le monde comme Jean Scot : un miroir où la beauté divine apparaît comme un reflet, une écriture symbolique que l'esprit doit interpréter. La marque divine sur ce monde, pour Albert et ses élèves, est tout au plus un vestige, l'empreinte d'un pied sur le sable, suivant la célèbre image. Or, cette empreinte, que nous apprend-elle sur le pèlerin? Rien, sinon qu'il a passé par là. Dès lors, si le vestige divin suffit à former la conviction religieuse, la science du monde reste entière. L'univers est un livre scellé dont il faut briser les cachets et lire les pages. Le théologien véritable sera donc expérimentateur aurant que spéculatif. Albert fut surtout un expérimentateur. Minéralogiste, alchimiste, botaniste, physicien, il a réuni une

1. *Richard von S. Victor und Johannes Ruysbroeck*, p. 345.
2. Van den Bergh, *op. cit.*, p. 286; Renaudet, *op. cit.*, pp. 68, 71.
3. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843, pp. 247 ss.



somme prodigieuse d'observations, qu'il a ramenées à la philosophie d'Aristote, mais qui est bien indépendante du Stagirite. Or, cette base scientifique est considérée comme bien établie par les mystiques spéculatifs du XIVe siècle. Elle est entrée tout entière dans leur œuvre, et si le rôle du monde extérieur y est assez réduit, c'est parce que le dessein des mystiques était précisément d'aller au delà du fragile vestige imprimé sur nos rivages périssables. « La première voie, dit Ruysbroeck, est donc extérieure et sensible; ce sont les quatre éléments et les trois cieux auxquels Dieu a donné l'ornement convenable. Il y a là pour lui un royaume, mais tout extérieur, et n'offrant qu'un vestige, une lointaine ressemblance avec sa beauté [1]. » Les mystiques rencontraient ainsi sur leur route deux barrières successives : les bornes du monde extérieur et les limites de la spéculation. Quoi d'étonnant si, arrivés à ces deux termes également infranchissables pour la raison, ils aient eu recours à un nouveau mode d'investigation qui est proprement la *recherche mystique?*

En ce qui concerne l'influence de saint Thomas il n'est pas utile de nous attarder sur ce point. Les travaux spéciaux des historiens du thomisme ont établi la puissance de son action et l'étendue de sa gloire dès son vivant. Il n'y a pas d'exemple d'une apothéose d'un docteur aussi générale que celle qui enveloppa celui qu'on appelait dès le début « le grand bœuf muet de Sicile » [2]. Les luttes mêmes que provoqua sa doctrine chez les augustiniens n'entamèrent pas cette gloire. Ce fut en vain qu'en 1377, Étienne Tempier, chancelier de l'Université de Paris, engloba dans sa condamnation de l'averroïsme une vingtaine de propositions thomistes [3] : la doctrine répondait déjà trop manifestement aux aspirations intellectuelles du temps pour souffrir de cette condamnation et de la violente opposition des Franciscains [4]. Dès le XIVe siè-

1. *Le Royaume*, chap. IV.
2. Voir les textes chez Denifle et Chatelain, *Chartularium...*, t. I, pp. 496 ss.
3. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 232.
4. Jean Peckham en 1270, l'archevêque de Cantorbery, Robert Kilwardby en 1277, le *Correctorium operum fratris Thomae* de Guillaume de Lamarre en 1278, Duns Scot, † 1308, dans toute son œuvre.

cle, l'autorité de saint Thomas domine presque exclusivement l'enseignement théologique et la *Somme* y remplace les *Sentences* de Pierre Lombard. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner chez Ruysbroeck de la forte influence de ce maître universel.

Voici donc bien fixés les liens qui rattachent, à notre sens, la mystique spéculative à la scolastique du XIII^e siècle. Sans celle-ci celle-là ne serait pas. La scolastique fournit à la fois à la mystique une tradition philosophique et une conception dogmatique. Mais cet apport de base ne suffit pas aux mystiques; il leur est seulement un tremplin d'où ils s'élancent plus avant.

## III.

Cependant le rôle prépondérant accordé par la scolastique à la raison ne pouvait être accepté de tous; c'est pourquoi, au sein même de la scolastique, circulent plusieurs courants [1]. Et le courant intellectualiste n'a jamais absorbé le courant mystique, cette « philosophie du cœur » dont la veine court, rafraîchissante, sous la glace des formules. C'est ainsi qu'il serait historiquement faux de séparer saint Bernard du mouvement scolastique du XII^e siècle. Le fondateur de Clairvaux appartient à la scolastique par la position qu'il a prise dans la querelle des universaux, par ses luttes célèbres contre Abélard et Gilbert de la Porrée. Et cependant, le même saint Bernard est le premier qui détrône la raison, ou du moins lui assigne un rôle subordonné.

L'identité établie par les scolastiques entre la philosophie et la religion comme voies d'investigation exprimait, sans doute, une belle confiance dans les forces de la pensée humaine. Mais le point de départ, faux, ne pouvait conduire qu'à une impasse. Aussi la scolastique ne connaît pas — ou à peine — la joie qui éclaire les écrits des mystiques. C'est la mélancolie d'un ciel bas, non la pleine clarté des sommets. Son œuvre, on l'a comparée justement au travail

1. De Wulf a fort bien démontré qu'on ne peut considérer la scolastique comme une philosophie homogène mais comme un groupe de systèmes, *Introd. à la philosophie néo-scol.*, Louvain-Paris, 1904, p. 57.



de Sisyphe roulant éternellement vers les cimes un rocher qui éternellement retombe. *Quaesivit coelo lucem, ingemitque reperta.*

Saint Bernard est le premier représentant de ce scepticisme intellectuel. Pour lui, la philosophie consiste à « connaître Jésus et Jésus-Christ crucifié ». Non qu'il nie l'utilité de la dialectique; mais il pense arriver plus sûrement par la pratique des vertus et les intuitions de la foi. Il pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes la fameuse proposition du *Proslogium* d'Anselme : *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.* Il dit : *nil autem malumus scire quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda* [1]. La vérité est pour lui le fruit d'un grand devoir, noblement accepté. Aussi délaisse-t-il toute contrainte quand il s'agit de réfuter la méthode intellectualiste qu'Abélard définissait en ces termes : *dubitando ad inquisitionem, inquirendo ad veritatem.* Le point de vue que saint Bernard défend au concile de Sens, en 1140, est déjà celui de la mystique spéculative. En subordonnant également les tentatives de l'esprit et les élans de la contemplation à la vie pratique, saint Bernard se garde à la fois de l'orgueil de l'un et des égarements de l'autre [2].

Rien d'étonnant à ce que Ruysbroeck ait subi le charme de cet extraordinaire manieur d'hommes. La description du monastère de Groenendael rappelle les commencements de l'abbaye de Clairvaux, et les deux hommes présentent entre eux des analogies de caractère et d'orientation frappantes. Tous deux, ils font marcher de pair la contemplation et le labeur manuel, la soumission absolue et la liberté la plus entière, la grandeur et l'humilité. Tous deux ont énergiquement lutté contre la dépravation des mœurs et la dégénérescence de l'idéal évangélique au sein de l'Église. Saint Bernard, au surplus, visita à plusieurs reprises la Belgique où, en 1146, sa présence souleva un enthousiasme

1. *De considerat.*, lib. V, cap. III.

2. *Quis enim, non dico continue, sed vel aliquandiu, dum in hoc corpore manet, lumine contemplationis fruatur? at quoties corruit a contemplativa, toties in activam se recipit (in Cantic., Sermo.* LVIII).

sans pareil; son voyage, si l'on en croit les chroniqueurs, fut une véritable traînée de miracles [1]. Mais l'influence de saint Bernard sur Ruysbroeck ne fut pas simplement celle d'un modèle de bonne vie. On la retrouve encore fortement marquée dans la pensée du mystique brabançon.

Tout d'abord, c'est la remise en place d'honneur des Écritures. Non pas les Écritures défigurées par les commentaires ou par l'allégorisation, mais l'Écriture vivante, fontaine inépuisable, adaptée aux besoins de la vie pratique. « Si je possède si bien les psaumes, disait Bernard, c'est parce que je les ai ruminés » [2]. Ses écrits, comme ceux de Ruysbroeck, sont émaillés de textes scripturaires auxquels il reconnaît trois sens : un sens historique, un sens moral, un sens mystique. « Pourquoi en serait-il autrement de l'usage des Écritures que des choses dont nous usons journellement? L'eau, pour ne citer que cet exemple, ne remplit-elle pas pour notre corps plusieurs offices? Et de même une parole biblique, en présentant divers sens d'après les besoins variés des âmes, ne peut être hors de propos [3]. »

A côté de cette école, Bernard en fréquenta une autre, dont Ruysbroeck fut, lui aussi, un familier : la nature. « Ce que je sais des sciences divines et de la sainte Écriture, avait-il coutume de dire, je l'ai appris dans les bois et dans les champs, par la méditation et la prière. Je n'ai pas eu d'autres maîtres que les hêtres et les chênes. » A son élève Henri Murbach, le futur archevêque d'York, l'abbé de Clairvaux écrivait : « Crois-en un homme d'expérience. Tu apprendras plus dans les bois que dans les livres. Les arbres et les pierres te feront connaître plus de choses que tu n'en pourras recevoir de la bouche d'un magister. »

Quant à la pensée proprement dite de saint Bernard, elle se résume tout entière dans la nécessité pour l'homme de se connaître, de se discipliner pour s'élever de la *considération* à la *contemplation*. Le but du croyant est de rentrer en possession de la patrie perdue *(rapatriare)*, de retrouver l'image de Dieu que le péché a oblitérée dans son

1. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 300.
2. *Vita Prima*, lib. I, cap. IV, 24. *In festo SS. Petri et Pauli, sermo* II, 2.
3. *In Cantic., Sermo* LI.



âme [1]. Pour cette œuvre, Bernard indique trois voies ou degrés, dont l'un mène à l'autre, sans qu'il soit permis de se dispenser de l'un d'entre eux. C'est d'abord la *consideratio dispensativa*, qui n'est autre chose que la morale en action; ensuite la *consideratio aestimativa*, qui met en œuvre la réflexion; enfin la *consideratio speculativa*, qui amène l'âme aux confins de la contemplation [2].

On peut avoir de Dieu une triple connaissance : l'opinion *(opinio)*, la foi *(fides)* et la connaissance *(intellectus)*. Mais la véritable révélation, au-dessus de toutes les opérations intellectuelles, le cœur pur seul est capable de la recevoir [3]. En elle-même, la connaissance intellectuelle n'est pas condamnable, mais elle conduit à l'orgueil et à la mélancolie. La seule science bienfaisante est la connaissance de notre cœur. Au surplus, la science ne peut rien nous apprendre sur Dieu. Est-il possible de le définir? Tout ce que nous pouvons en dire, c'est : *Il est*. Il est, suivant les quatre dimensions que l'esprit humain est capable de concevoir : *longueur, hauteur, largeur, profondeur* [4]. C'est à cette quadruple conception que saint Bernard a consacré l'un de ses plus beaux traités : *De diligendo Deo*. Ce traité, Ruysbroeck l'a certainement eu entre les mains. Il lui a emprunté sa hiérarchie des vertus qui se trouve exposée avec plus de détails dans un autre traité de Bernard : *De gradibus humilitatis et superbiae*. La vertu par excellence est l'humilité; l'homme s'élève vers les hauteurs de la contemplation à mesure qu'il s'éloigne de l'orgueil. L'amour de Dieu présente ainsi quatre étages : l'homme s'aime d'abord lui-même; cet *amor carnalis* est naturel et instinctif, donc pas blâmable, autant qu'il ne dégénère pas en préoccupation exclusive. Cet amour étendu à nos semblables dans le besoin devient social. « Puis l'homme, sentant son insuffisance. commence à rechercher Dieu par la foi et à l'aimer comme son aide nécessaire. A ce second degré, il aime Dieu, non encore pour Dieu, mais pour soi-même à cause des bienfaits qu'il en

1. *De grat. et lib. arbit.*, cap. I et II.
2. *De considerat.*, V, 2.
3. *Ibid.*, V, 2.
4. *Ibid.*, V, 8, 12.

reçoit. » Il s'élève ensuite à l'amour de Dieu pour la volonté de Dieu. Ici, c'est la bonté intrinsèque de Dieu qui est le motif d'aimer, sans exclure toutefois sa bienfaisance pour nous. « Au troisième degré on reste longtemps, et j'ignore si aucun homme est jamais arrivé parfaitement en cette vie au quatrième où l'on ne s'aime plus que pour Dieu. S'il y en a qui l'ont éprouvé qu'ils le disent. Pour moi, je l'avoue, cela me paraît impossible. Cela se produira, sans aucun doute, lorsque le serviteur bon et fidèle aura été introduit dans la joie de son maître... Mais si même par l'extase le croyant savourait cette douceur, l'amour de ses frères misérables l'arracherait à cette hauteur [1]. »

Ruysbroeck a également introduit dans son traité de la *Pierre Brillante* la distinction des croyants en serviteurs *(servi)*, mercenaires *(mercenarii)*, et fils *(filii)*. Les premiers sont attachés à Dieu par la crainte; les seconds servent Dieu par l'espoir d'une récompense; les fils seuls l'aiment pour lui-même, et l'honorent comme le père de qui tout provient [2].

Sur les *venues* du Christ dans l'âme humaine, Ruysbroeck s'inspire manifestement de saint Bernard, dont il suit la méthode d'exposition : « pour cette triple venue, il faut considérer trois choses : la cause et le pourquoi, le mode intérieur et l'œuvre extérieure » [3].

Mais si la contemplation, si l'union mystique constitue le sommet de la vie spirituelle, saint Bernard et Ruysbroeck sont trop réalistes pour considérer ce sommet comme un but en lui-même. Le ravissement est d'ailleurs un phénomène intermittent et de courte durée : *cum autem divinius aliquid raptim et velut in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti* [4]. Ce phénomène, Ruysbroeck l'a décrit bien des fois dans son œuvre, mais au chap. VIII du *Livre de la plus haute Vérité*, il cite expressément saint Bernard comme son inspirateur. Ce chapitre est la reproduction presque identique du chapitre V du *De Consideratione* de l'abbé de Clairvaux : « De même qu'une petite goutte d'eau qui tombe dans une grande quantité de vin semble se diluer et disparaître pour prendre le goût et la couleur du vin, de même que le fer rougi et incandescent devient semblable au feu et semble perdre sa forme première; de même que l'air inondé de lumière solaire paraît se transformer en cette clarté lumineuse elle-même, à tel point qu'il ne semble plus être illuminé mais lumière, de même toute affection humaine chez les saints doit en arriver à se fondre et à se liquéfier pour s'écouler tout entière dans la volonté de Dieu. Comment en effet Dieu serait-il tout en toutes choses s'il demeurait en l'homme quelque chose de l'homme? Sans doute, la substance demeurera, mais sous une autre forme, une autre puissance et une autre gloire *(non est idem profecto consubstantiale et consentibile)* [1]. » Ces images, il est vrai, se trouvent déjà chez le pseudo-Denys et chez Scot Érigène; mais, par la citation même du nom de saint Bernard, il n'y a aucun doute que Ruysbroeck ne se soit inspiré de celui-ci, tout en connaissant les deux autres : « Vous savez comment l'air est baigné des clartés et de la chaleur du soleil, et comment le fer est tellement pénétré par le feu que sous son action il fait l'œuvre même du feu, brûlant et éclairant comme lui. Et de même l'air, s'il était doué de raison, pourrait dire : j'éclaire et j'illumine le monde entier. Cependant chaque élément garde sa nature propre et le feu ne devient pas fer, pas plus que le fer ne devient feu. Mais l'union se fait sans intermédiaire puisque le fer est intérieurement dans le feu et le feu dans le fer; de même que l'air est dans la lumière du soleil et la lumière du soleil dans l'air... Si les choses matérielles peuvent ainsi s'unir sans intermédiaire, à plus forte raison Dieu peut-il s'unir sans intermédiaire à ses bien-aimés... Et ni la créature ne devient Dieu, ni Dieu ne devient créature, comme je l'ai dit à propos du fer et de

1. *De dilig. Deo*, cap. VIII, X, XV. Cf. RUYSBROECK, *Les Noces*, liv. I, chap. XIV, XXV; liv. II, chap. V, VI, VII; *La Pierre brillante*, chap. VI, VII, VIII; *Les VII Degrés*, chap. VI, VII, VIII.

2. *De dilig. Deo*, cap. XII; *Sermo de div., Sermo* III.

3. *Les Noces*, liv. I, chap. II. Cf. S. BERNARD, *Sermo in fer. IV hebd. sanctae : « in hac igitur passione... tria specialiter convenit intueri : opus, modum, causam. Nam in opere quidem patientia, in modo humilitas, in causa charitas commendatur.* Ce sont précisément les trois vertus que Ruysbroeck étudie dans les chapitres suivants, III, IV, V.

4. *In Cantic., Sermo* XLI, 3; XVIII, 6; XXIII, 15; LXXXV, 13; RUYSBROECK, *Les Noces*, liv. III, chap. III; *La Pierre brillante*, chap. IX, X.



1. Cf. également, *De dilig. Deo*, X, 28.

l'air... et c'est là selon saint Bernard « être un avec Dieu »[1].

Ailleurs, Bernard représente cette union comme la consommation des noces mystiques. Et bien que cette image soit fréquente chez les écrivains du moyen âge, on peut se demander si Ruysbroeck ne dépend pas ici encore de l'abbé de Clairvaux qui est, ne l'oublions pas, l'auteur qu'il cite le plus fréquemment par son nom. Les trois livres des *Noces spirituelles* ne sont guère qu'une magnifique amplification de ce thème résumé en ces mots par saint Bernard : « Quand l'âme est complètement purifiée, elle devient nubile, et contracte avec le Verbe un mariage spirituel... Lors donc que vous verrez une âme, ayant tout quitté, s'unir au Verbe de toutes ses forces, être dirigée par lui, concevoir du Verbe ce qu'elle doit lui enfanter *(de Verbo concipere quod pariat Verbo)*... sachez que cette âme est l'épouse du Verbe *(conjugem Verboque maritatam)* et qu'elle a contracté un mariage spirituel avec lui[2]. »

Ce qui nous incline à penser que Ruysbroeck s'inspire ici directement de saint Bernard, c'est la similitude des expressions. Contrairement à ce que l'on pense, la mystique spéculative germanique ne s'est pas forgé un vocabulaire à elle : elle n'a eu qu'à puiser dans l'ample provision d'idées et d'images de la mystique romane[3]. Deux siècles avant Ruysbroeck saint Bernard avait appliqué à la contemplation des expressions comme *se perdre en Dieu, s'écouler en Dieu : diffluere, effluere, dimanare*. Le traité de saint Bernard *De diligendo Deo* en offre des preuves multiples : « te enim quodammodo *perdere* tanquam quis non sis, et omnino *non sentire te ipsum*, et a te ipso *exinaniri* et pene *annullari*, coelestis est conversationis »[4]. « Quasi enim ebrius, miro quodam modo *oblitus* sui et a se penitus velut *deficiens* totus perget in Deum et deinceps *adhaerens* ei unus spiritus erit »[5]. Toutes expressions qui passeront telles quelles dans le vocabulaire d'Eckhart, de Tauler, de Suso et de Ruysbroeck.

1. *La plus haute Vérité*, chap. VIII. Cf. *Les VII Clôtures*, chap. XVII; *Les XII Béguines*, chap. CXXX.
2. *In Cantic. Sermo* LXXXV, 12.
3. VAN MIERLO, *Dietsche Warande en Belfort*, 1910, p. 438.
4. *De dilig. Deo*, cap. X.
5. *Ibid.*, cap. X, 15, 28.



Cet état d'*adhésion* spirituelle, où s'unissent l'incréé et le créé, Ruysbroeck l'appelle une *vie vivante (levende leven)*[1]. Or, cette expression est particulière à saint Bernard : *ibi vere vivitur ubi vivida vita est et vitalis*[2].

L'influence de saint Bernard est donc indiscutable.

## IV.

De même que saint Bernard, l'école de Saint-Victor occupe une position mixte entre les grands scolastiques et les mystiques spéculatifs. Les Victorins pensaient trouver le terrain de conciliation dans l'idéalisme platonicien tel qu'on pouvait le recueillir chez saint Augustin. C'est dans cet esprit que Guillaume de Champeaux, chef du réalisme, fatigué des disputes d'écoles, se retira en 1108 aux environs de Paris, dans un petit prieuré dont il ne reste aujourd'hui que quelques arcades dans la cour de la maison sise n° 20 rue Cuvier. Ce prieuré dépendait de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, et ses hôtes étaient régis par la règle de Saint-Augustin.

En réalité, cette création était née de l'état de malaise que provoque presque toujours l'abus de la méthode spéculative. « Il convient, disait Jean de Cornouailles, de s'abstenir des distinctions propres à la logique, lorsqu'il s'agit des articles de foi... ou du moins, si le syllogisme fait trop de tapage, qu'on le mette à la porte... Les eaux de Siloé coulent en silence, et l'on n'entendait ni le marteau ni la hache dans la construction du temple de Dieu[3]. »

§ 1. L'abbaye parisienne exerça une influence immense, non seulement sur la mystique à laquelle elle appliqua les méthodes scolastiques, mais sur la culture générale[4].

La splendeur de l'école date de Hugues, un Flamand des

1. *Le Miroir*, chap. XVII.
2. *Sermo* XVII; *De modo bene vivendi : sermo de brevitate vitae*, MIGNE, *Patr. lat.*, t. CLXXXIII, col. 250; t. CLXXXIV, col. 1301.
3. *Eulogium*, in MIGNE, *Patr. lat.*, t. CXCIX, col. 1065.
4. Voyez FOURIER-BONNARD, *Hist. de l'Abbaye de Saint-Victor*; P. FERET, *La Faculté de théologie de Paris au moyen âge*, t. I; *Hist. littér.*, t. XII; MIGNON, *Les origines de la scolastique, Hugues de Saint-Victor*, 2 vol., Paris, 1895; B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886.

environs d'Ypres [1]. Né à la fin du XI[e] siècle, Hugues arriva en 1128 à Saint-Victor, où sa réputation lui valut le surnom de *lingua Augustini*. En dépit de ses sarcasmes contre la *cupiditas scienciae*, de ses déclarations sur les bornes infranchissables de la raison [2], Hugues est, dans toute l'acception du terme, un scolastique. Loin de mépriser le savoir humain, il a poussé ses élèves à s'assimiler autant que possible la totalité des connaissances, et il a fait de la *cogitatio* le premier palier par lequel on s'élève à Dieu; sur ce point, il est purement un aristotélicien. L'univers a son double en réduction en nous, et il n'est pas de vraie connaissance sans la confrontation de ces deux révélations [3]. Mais l'interrogation de l'univers a également pour résultat l'expérience de l'immense vanité de toutes choses, hormis l'amour de Dieu. On connaît sur ce sujet le dialogue, d'une incontestable beauté littéraire, entre l'âme et la raison : « que vois-tu, Indaletius » [4]? Aussi à la *cogitatio* doivent succéder la *meditatio*, par laquelle l'homme entre en contact avec le Dieu intérieur, et la *contemplatio*, qui est un procédé surnaturel menant à l'union de l'incréé et du créé.

L'influence de Hugues de Saint-Victor sur Ruysbroeck est manifeste. Le mystique brabançon lui a emprunté en particulier toute une page sur la préexistence des choses. « Toutes choses ont reçu la vie et l'existence de la sagesse de Dieu; il est donc juste de dire qu'elles étaient vie là d'où elles ont tiré la vie... Elle était l'exemplaire de Dieu et le

1. Ce point nous paraît avoir été établi par P. FERET (*op. cit.*, t. I, p. 6). D'autres biographes, se basant sur l'inscription de son tombeau, *origine saxo*, le font naître en Saxe. Robert Du Mont en fait un Lorrain, *Magister Hugo Lothariensis*. Les deux plus anciens documents, le manuscrit de l'abbaye d'Anchin et celui découvert à Marchienne par Dom Martène et Dom Durand s'accordent pour faire naître Hugues dans les environs d'Ypres. Mais, au témoignage de Hugues lui-même, il quitta tout jeune son pays natal *(a puero exulavi)* pour être placé chez les chanoines réguliers d'Hamersleben en Saxe; cela explique qu'on ait placé son berceau en Saxe. Cf. *Hist. littér.*, t. XII, 1 et 2.

2. Deus ab initio sic cognitionem suam in homine temperavit ut sicut nunquam quid esset poterat ab homine comprehendi. *De Sacram.*, I, 3, 1.

3. Sic respondent quae foris sunt iis quae intus videntur ad veritatem comprobendam. *De Sacram.*, I, 3, 10.

4. *De Vanitate mundi*, lib.I (MIGNE, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 705-710.



monde entier a été fait à l'image de cet exemplaire : c'est le monde archétype à l'image duquel le monde sensible a été fait. Il ne faut pas dire en effet qu'il y a des idées dans l'intelligence divine qui sont au-dessous du Créateur et au-dessus de la créature; il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu. Il ne peut y avoir diversité de propriété là où rien n'est que l'Être. En Dieu, être et vivre est une même chose : c'est pourquoi il est une essence pure, sans parties et sans propriété [1]. »

Une autre preuve de cette influence est dans l'analogie que présentent entre eux le livre du *Tabernacle spirituel* de Ruysbroeck et les deux traités allégoriques de Hugues de Saint-Victor : *De arca Noe morali* et *De arca Noe mystica* [2]. Ruysbroeck a utilisé le premier tout au moins de ces traités, parallèlement à un ouvrage de Richard de Saint-Victor sur le même sujet : *Benjamin major*.

§ 2. Si Hugues fut le véritable inspirateur de l'école, Richard en fut le théologien systématique. Fils spirituel de Pierre Lombard, Richard apporte dans son enseignement le même esprit de systématisation ordonnée qui caractérise le *Liber Sententiarum* de son maître. Écrivain beaucoup moins fécond que Hugues, Richard, qui devint prieur de la célèbre abbaye en 1162, a condensé son système principalement dans deux livres, dont le dernier seul nous intéresse : *De Trinitate* et *Benjamin major, de gratia contemplationis libri quinque* [3]. Ce dernier livre part des données de Hugues sur les trois voies qui mènent à Dieu : *cogitatio, meditatio, contemplatio*. Mais chacune de ces étapes comporte divers degrés, qui se subdivisent à leur tour. On retrouve chez Ruysbroeck toute la division qui se rapporte à la troisième étape de la contemplation [4]. Le premier degré consiste dans l'admiration du monde maté-

1. *Adnotationes elucidatoriae in Ev. Joan.*, cap. II. Cf. RUYSBROECK, *Le Miroir*, chap. XVII : *nous possédons ainsi une vie supérieure*, etc., commentaire sur la parole de l'Évangile de Jean, I, 3, 4.

2. Sur la réduction injustifiée de ces deux opuscules en un seul, v. B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, pp. 89 ss.

3. MIGNE, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 63 ss.
La vie de Richard, originaire d'Écosse, est loin d'être connue.

4. *Les VII Degrés*, chap. VIII, chap. IX, chap. XIV.

riel (II, 1-6). Cet acte est suivi d'une opération intellectuelle qui consiste à tirer de la contemplation de l'univers des enseignements religieux sur la sagesse du merveilleux ordonnateur du monde (II, 7-11). Du monde matériel, l'homme passe à l'univers spirituel, dont le premier n'est que le reflet (II, 12-III). Au quatrième degré, l'homme s'élève à la contemplation des êtres spirituels et des créatures angéliques (III). L'homme est apte, après cela, à se laisser instruire par la grâce sur le véritable sens des Écritures où se trouve révélée la nature essentielle de Dieu (IV, 2-5). Enfin, au sixième degré, l'homme comprend le mystère de la Trinité, que la raison seule se refuserait à admettre (IV, 6 et ss.). Ces six degrés, Richard les met allégoriquement en corrélation avec l'arche d'Israël. Les degrés sont successivement symbolisés par la construction de l'arche, la dorure *(deauratio)*, le couronnement *(corona)*, le propitiatoire, avec les deux chérubins qui, à droite et à gauche, ombrageaient le propitiatoire de leurs ailes (I, chap. XI).

Ce résumé succinct ne peut donner une idée du symbolisme raffiné de notre Victorin. Nous comprenons fort difficilement aujourd'hui cet allégorisme outrancier, si prisé au moyen âge. C'est à lui cependant que les Victorins durent une bonne part de leur popularité. Cette méthode, au reste, que l'Église encourageait visiblement, est vieille comme la mystique elle-même qui y trouvait un moyen d'exprimer l'inexprimable [1].

Les clercs, qui se rendaient en foule à la célèbre abbaye parisienne, rapportaient chez eux toute cette symbolique chatoyante. Et c'est sans doute par un intermédiaire de cette nature que Ruysbroeck eut connaissance de l'allégorie du tabernacle spirituel qu'il a développée dans un ouvrage considérable. Mais s'il a emprunté le thème de son travail à Hugues et à Richard, il le développe tout différemment que ses prédécesseurs. C'est bien un ouvrage personnel, celui peut-être où l'on peut le mieux saisir la psychologie très particulière de notre mystique.

1. Clément d'Alexandrie parle de la μυστική ἑρμηνεία (*Paid.* II, c. VIII). Hugues de Saint-Victor dit : *sensus mysticus i. e. allegoricus.*



***

Cependant, si l'on voulait expliquer la doctrine de Ruysbroeck par la seule scolastique, la ramener à la doctrine officielle orthodoxe, on en serait réduit à la mutiler.

La scolastique part en effet d'une présupposition : c'est l'accord entre les données de la raison et la révélation, celle-ci restant toutefois au-dessous de la raison. La vérité ne parvient ainsi à l'âme que par voie extérieure. Tout autre est le point de départ de Ruysbroeck : il pose l'âme en même temps que la Divinité. Et dès lors, le problème de l'Être, qui est au centre de la doctrine de Ruysbroeck, se présente comme un incessant mouvement : l'âme devient le théâtre d'une véritable genèse où la Divinité, qui représente le premier stade de la vie divine, va engendrer la Trinité, où l'âme va poursuivre sa déification. On le voit, une telle conception s'accorde assez mal avec la scolastique qui maintient avant tout la distinction entre l'*être* des créatures et l'*être* du Créateur.

La scolastique est une philosophie de la raison. La doctrine de Ruysbroeck est une philosophie de la conscience. Si Ruysbroeck a largement puisé dans le trésor scolastique, c'est parce qu'il y trouvait, tout préparés, les cadres d'une tradition. Mais dans ces cadres, il versera une doctrine à bien des égards différente, et cette doctrine ne dérivera pas du Stagirite, mais du néo-platonisme.

C'est ce qu'il nous faut démontrer maintenant.

## CHAPITRE XIII

### Le Néo-platonisme.

### I.

Nous avons essayé de caractériser les rapports qui unissent Ruysbroeck à la scolastique, rectifiant ainsi l'opinion courante qui fait du mysticisme spéculatif au XIVe siècle un phénomène sporadique, sans lien bien consistant avec le passé, isolé également au milieu de la mentalité contemporaine. Nous sommes devant une doctrine bien cohérente, devant une philosophie véritable si l'on doit entendre par philosophie une explication du monde.

Ceux-là seuls qui négligent la seule base d'opération qui soit, la confrontation des textes, peuvent encore voir dans le mysticisme une broussaille touffue, poussée sur un terrain inculte. Les éditions critiques des textes, qui se sont rapidement multipliées depuis trente ans, ne permettent plus de déprécier à ce point la valeur intellectuelle d'une doctrine dont la forte charpente, pour se dissimuler sous une terminologie spéciale, n'en est pas moins très saisissable.

D'autre part, on pécherait aussi gravement en considérant, avec le P. Denifle et Harnack, le mysticisme spéculatif comme une excroissance sentimentale de la scolastique. Nous pensons avoir démontré que l'influence de la scolastique, si importante qu'elle soit, n'affecte qu'une partie réduite de la doctrine de Ruysbroeck. Elle lui fournit, si l'on peut dire, la frappe du temps en lui transmettant un contingent d'idées scientifiques, d'images d'école et de principes qu'on peut aisément isoler. Ce contact entre Ruysbroeck et la scolastique est exactement celui qui existe entre un homme et son époque. Il est désormais évident que Ruysboeck s'est assimilé l'instruction générale de son siècle; il a eu d'autres maîtres que l'Esprit saint, à l'ombre du tilleul sacré.



Qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs : la scolastique est loin d'être un système homogène qui traverse plusieurs siècles sans modification aucune. On l'a très bien dit : « considérée dans sa totalité, l'œuvre philosophique du moyen âge est comparable à une mosaïque de systèmes; on ne peut découvrir d'unité doctrinale dans ses productions »[1]. Et s'il y a pour ces systèmes multiples un caractère commun, il est dans la primauté reconnue de la théologie. C'est elle qui constitue le sommet de la pyramide dans laquelle entrent, comme des blocs massifs, toutes les autres disciplines. C'est bien ce qu'exprime la célèbre fresque de Taddeo Gaddi, à Florence : au centre de la composition, saint Thomas tient sur ses genoux l'Écriture, ouverte à ce passage : *propter hoc optavi et datus est sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiae et praeposui illam regibus et sedibus* (*Sap.* VII, 7). Autour du docteur angélique, comme d'humbles vassaux, sont groupées les figures symboliques des vertus cardinales, des sept arts libéraux, du droit civil et du droit canonique.

Telle est la vue qu'il convient d'avoir de la scolastique : non une confusion, mais une disposition hiérarchique des connaissances. Et dès lors, s'il n'y a pas d'unité doctrinale, il ne peut y avoir non plus de maître unique. La scolastique est un éclectisme où se combinent les influences les plus diverses, dont la plus importante n'est pas, comme on le pense généralement, l'aristotélisme.

A l'heure où se constituent les premières constructions scolastiques, que connaissait-on du Stagirite? Presque rien : quelques extraits incorporés dans le *Compendium dialecticum* de Cassiodore et la traduction des *Catégories* par Boèce. Aristote, que les peintures d'Orcagna et de Gozzoli représentent à la façon d'un diacre aux côtés de saint Thomas, est-il mieux connu aux XIIIe et XIVe siècles? Dans les premières années du XIIIe siècle, les juifs apportent d'Espagne, de Tolède où se trouvait un centre important de traducteurs, l'œuvre d'Aristote. Mais est-ce bien le philosophe de Stagire? Un Aristote deux fois défiguré, traduit du grec en arabe, de l'arabe en latin, délavé, édul-

1. DE WULF, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, pp. 55, 95 et ss.

coré par les commentaires platoniciens ou panthéistes d'Avicenne et d'Averroès, marqueté d'extraits cabalistes. Comment opérer le départ entre l'original et l'œuvre des commentateurs? Avec un sens très avisé, Grégoire IX ne s'y trompa point, et, flairant les germes de panthéisme que recélait le pseudo-Stagirite, il l'interdit par deux fois. Saint Thomas, chargé d'expurger cet Aristote, fait choix de tout ce qui peut s'accorder dans cet ensemble avec la doctrine orthodoxe [1], si bien qu'il fait voisiner dans son travail des éléments péripatéticiens authentiques avec des éléments indiscutablement néo-platoniciens.

Ceux-ci, au surplus, avaient déjà acquis droit de cité dans la spéculation théologique. Jusqu'au XIII^e siècle, la scolastique s'était presque exclusivement alimentée à la veine néo-platonicienne, par l'intermédiaire surtout des écrits du pseudo-Denys, traduits en latin par Scot Érigène. Et l'extraordinaire fortune de ces écrits se maintint même après l'intronisation d'Aristote comme *praecursor Christi in rebus naturalibus*. La littérature dionysienne est commentée dans presque toutes les écoles; l'abbaye de Saint-Victor, en particulier, s'attache presque exclusivement à la diffusion des idées mystiques de l'Aréopagite, et saint Thomas lui-même, comme son maître Albert le Grand dépendent autant du pseudo-Denys que d'Aristote [2].

Outre cela circulaient sous le nom d'Aristote des écrits purement néo-platoniciens tels qu'une *Theologia Aristotelis*, tirée de Plotin et un *Liber de Causis* extrait des œuvres de Proclus. Sous le pontificat de Boniface VIII, la bliblio-thèque apostolique possédait entre autres l'exposé par Proclus de la philosophie académicienne [3], et ceci indique bien à quelle source venait s'abreuver la pensée chrétienne. De telle sorte qu'en fait la scolastique repose en grande partie sur le néo-platonisme, car l'Aristote du moyen âge c'est encore un néo-platonicien. Le véritable Aristote, avec son dualisme de principes, son éternité du monde, son Dieu

1. PICAVET, *Esquisse...*, p. 210.
2. « On a pu dire justement que si nous avions perdu les œuvres du pseudo-Denys, nous les retrouverions toutes dans celles du docteur angélique ». GUIGNEBERT, *Le Christianisme médiéval et moderne*, p. 74.
3. EHRLE, *Historia bibliothecae pontificum romanorum*, t. I, p. 121.



lointain si complètement désintéressé des hommes aurait eu de la peine à se reconnaître dans l'image que les scolastiques perpétuèrent de lui. Et la dissemblance éclata nettement à la Renaissance lorsque les humanistes publièrent la première édition critique du texte grec. L'Église s'aperçut alors qu'en incorporant le pseudo-aristotélisme, elle avait prêté asile à son plus dangereux ennemi, celui-là même dont avaient procédé les mouvements plus ou moins panthéistes que l'inquisition n'avait pu complètement réduire.

Par voie de conséquence, Ruysbroeck et toute l'école mystique spéculative, en empruntant le cadre traditionnel de la scolastique se trouvait être déjà en contact avec le néo-platonisme.

Ce n'était là toutefois qu'un contact indirect et tout extérieur. Nous allons voir maintenant comment dans ces cadres tout faits, empruntés à la scolastique, Ruysbroeck va faire entrer des éléments purement néo-platoniciens.

## II.

Quelle est donc cette philosophie dont la puissante vitalité alimente dix siècles de spéculations? On a pu dire qu'on ne saurait comprendre le développement de la théologie chrétienne sans le néo-platonisme [1]. Comment s'explique cette extraordinaire influence?

Avant tout, pensons-nous, par l'identité des circonstances et des aspirations qui font du moyen âge, non une période arbitrairement isolée, mais le prolongement même du III^e siècle. Le III^e siècle, c'est déjà le moyen âge, c'est-à-dire le début d'une époque d'effervescence spirituelle qui joint directement l'antiquité gréco-latine aux temps modernes [2]. Et si la philosophie donne une voix aux aspirations et aux besoins qui se font jour périodiquement dans l'âme humaine sous l'action de modifications de tout ordre, il vaut la peine d'esquisser le tableau d'un siècle qui marqua si profondé-

1. Rudolf EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Berlin-Leipzig, 1921, p. 107. Eucken appelle Alexandrie *die Geburtstatte der christlichen Theologie*.
2. Cf. notre *Introduction*, pp. 23 ss.

ment les âges suivants. Au surplus, la haute et géniale figure de Plotin ne saurait se comprendre totalement si l'on n'était au préalable au courant des circonstances extérieures qui déterminent, pour une part importante, la pensée d'un homme.

Tout d'abord ce temps est sombre. Marc-Aurèle, en mourant, avait laissé un monde résigné, d'où la joie avait fui. Quelques années suffisent pour généraliser le sentiment de pessimisme qui s'exprime à la fois chez les auteurs païens et les auteurs chrétiens. « Le monde est vieux, corrompu, et la dissolution est proche, » dit saint Cyprien [1] et sa plainte fait écho aux lamentations de Dion et de Censorinus.

Ce sentiment général de dépression coïncide avec les vicissitudes politiques. Après Septime Sévère, les empereurs se succèdent pour tomber les uns après les autres sous le poignard des meurtriers; Decius périt dans une guerre contre les Goths; après l'assassinat d'Aurélien, la guerre civile s'allume, désorganisant l'armée elle-même. C'est à peine si l'énergique Dioclétien put restaurer quelque temps la discipline, avant de céder l'empire d'Occident à Constance Chlore et à Galérius et de cultiver ses laitues à Salone.

Pendant tout le siècle, Rome est semblable à une cuve en fermentation. Mais l'élément proprement national y diminue progressivement. Ce ne sont pas seulement les guerres et les banissements qui épuisent la vieille veine, mais la restriction volontaire des naissances. On dirait que le peuple refuse désormais de vivre. Il se produisit alors une rupture d'équilibre qui devait avoir sur les destinées matérielles et morales de l'Occident une influence des plus graves : il vint un moment où l'élément étranger dépassa l'élément national. Le système d'esclavage mêlait à Rome les races les plus diverses, depuis les Orientaux jusqu'aux Germains qui dominaient dans l'armée, de telle sorte que la civilisation gréco-latine, déjà expirante, était pour ainsi dire gardée par des étrangers [2].

Et cependant ce monde, qui déjà s'incline vers la ruine,

1. *Ad Demetr.*, 3.
2. INGE, *The philosophy of Plotinus*, t. I, p. 31.



jette encore de beaux feux. Tandis que Longin, Philostrate, Ulpien rappellent presque la splendeur d'antan, l'esprit nouveau se manifeste puissamment chez des latins comme Tertullien, Cyprien, Minucius Felix, Lactance, chez des grecs comme Clément d'Alexandrie, Origène, Methodius.

Malgré ces grands noms, en art, en littérature, la régression est pour ainsi dire générale. Avec le droit, une seule province de l'activité intellectuelle sollicite vraiment l'attention des esprits : la philosophie religieuse.

Quelle était la cause de cette orientation presque exclusive des esprits? Il est difficile de la ramener à une seule. Mais on peut dire que ce temps, après s'être amusé des impiétés gouailleuses d'un Lucien, a le sentiment douloureux de sa sécheresse spirituelle. On voit alors s'esquisser plusieurs courants philosophiques et religieux. Tandis que les uns essayent de réveiller les dieux endormis, les autres se replient sur eux-mêmes, pressentant que c'est au fond de l'âme humaine que se cache la véritable divinité. D'autres encore s'élèvent à l'idée de l'universel; toutes ces divinités, ce peuple de demi-dieux et de héros qui étaient venus se mêler aux dieux nationaux, d'Égypte, de Syrie, de Phrygie, de Palestine, amenaient à penser que derrière ces manifestations multiformes, il n'y avait en réalité qu'un seul et même principe divin [1]. Les superstitions les plus étonnantes se trouvaient ainsi couvertes par une bienveillante tolérance, où le scepticisme se mêlait en égale mesure à de réelles aspirations religieuses.

Mais ces besoins d'âme, il ne se trouvait aucune philosophie digne de ce nom pour les exprimer nettement. Les derniers représentants du stoïcisme et de l'épicuréisme promenaient sous des guenilles des systèmes défigurés où la fantaisie se donnait libre cours. Et c'est bien l'oraison funèbre des deux grandes écoles que prononce Plotin lorsqu'il écrit : « Il y a des hommes qui pensent que les choses sensibles sont les premières et les dernières... Ils regardent la souffrance comme un mal, le plaisir comme un bien, et ils estiment qu'il faut éviter l'un et rechercher l'autre. C'est

1. Cf., Jean RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, pp. 41 ss.

en cela que font consister la sagesse ceux d'entre eux qui qui se piquent d'être raisonnables, semblables à ces oiseaux pesants qui, s'étant alourdis en empruntant trop à la terre, ne peuvent prendre leur essor, bien qu'ils aient reçu des ailes de la nature... Il en est d'autres qui s'élèvent au-dessus des objets terrestres, parce que leur âme, douée d'une nature meilleure, se détache de la volupté pour chercher quelque chose de supérieur; mais, incapables de contempler l'intelligible et ne sachant où prendre pied après avoir quitté la région d'ici-bas, ils en reviennent à faire consister la vertu dans ces actions et occupations vulgaires dont ils avaient d'abord tenté de dépasser la sphère étroite [1]. »

Il y a bien les néo-pythagoriciens qui avaient trouvé à la cour de Julia Domna une sorte d'académie princière et dont Philostrate a détaillé la philosophie dans le portrait fortement idéalisé qu'il a laissé d'Apollonius de Tyane; mais en fait cette réforme dégénéra rapidement en petites minuties rituelles.

Il y a aussi le platonisme pythagoricien, dont l'un des représentants, Numenius, a pu inspirer Plotin, et auquel il faut probablement rattacher les écrits hermétiques, constitués par diverses couches rédactionnelles. Mais ce vaste éclectisme ne peut prétendre, lui non plus, au titre de philosophie.

Quant au gnosticisme, à qui Plotin fait l'honneur de le discuter en le jugeant par quelques penseurs véritables, « derniers survivants d'un temps qui n'était plus » [2] il n'était plus guère qu'un occultisme théurgique, où le rôle du Christ, dans les documents coptes par exemple, est celui d'un thaumaturge singulièrement matériel.

Plotin ne parle pas des chrétiens, mais il les a certainement connus en dehors de ce gnosticisme dégénéré; peut-être est-ce grâce à son intervention que Gallien révoqua l'édit rigoureux de son père et prit sous sa protection les évêques d'Égypte [3].

1. *Ennéades*, V, IV, 1.
2. De Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913, p. 469.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 13, 23. C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum (Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1901), pp. 12-13.



Il est certain en tous cas que Plotin, avec sa tournure d'esprit synthétique, entrevit dans la religion nouvelle aussi bien que derrière les dégénérescences des écoles expirantes, le besoin, universellement ressenti d'une rédemption, d'un contact salutaire de la créature et du Créateur.

Les *religions des mystères*, si largement répandues sur les rivages méditerranéens, avaient plus que d'autres mis en lumière la déchéance de l'âme humaine. Elle était souillée, cette âme, non par nature, mais par l'addition d'un élément impur semblable à la fange qui salirait un joyau d'or. Le but essentiel de la religion apparaissait ainsi comme une pratique tendant à dégager l'âme de cet élément impur, à la sauver, c'est-à-dire, en d'autres termes, à rétablir son identité avec le principe divin : ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον [1]. De là, les pratiques de purification et d'initiation qui garantissaient l'accès à l'immortalité. De même, dans le gnosticisme, où l'unité de doctrine n'existe plus, les sectes morcelées, qui se sont multipliées au IIIe siècle, ont toutes cependant un caractère commun : l'initiation à des rites ou à des mystères expiatoires. C'est, derrière une cosmologie compliquée, parfois même derrière des pratiques immondes, le drame de l'âme égarée dans la matière et cherchant à retourner à Dieu. Mais ce Dieu est si lointain qu'en vérité il est inaccessible au seul effort humain. Aussi le gnosticisme — ou plutôt *les* gnosticismes — multiplie-t-il les intermédiaires; et si le Christ joue, dans le système, un rôle primordial, ce rôle n'est guère différent de celui des archontes et des éons tel que l'entendaient les grands théoriciens du gnosticisme, Basilide et Valentin : c'est lui qui est le maître des opérations rédemptrices, qui dispose des sceaux du salut, qui vitalise les formules sacrées.

De son côté, le platonisme pythagoricien rejetait avec Amelius, le Dieu suprême dans un lointain inabordable. Ce Dieu inaccessible est même appelé un roi fainéant, βασιλεὺς ἀργός. Toute l'activité divine repose sur le Dieu second ou Démiurge qui, doté d'une double nature, (διττὸς) régit à la fois le monde spirituel et le monde matériel. L'âme, faite à l'image de ce Démiurge, est double comme lui : il y a

1. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, pp. 110 ss.

l'âme rationnelle qui n'est autre que le Bien, et l'âme irrationnelle, le Mal ou la matière. Le salut se réalise ainsi dans la prédominance du Bien sur le Mal, dans l'union de l'âme rationnelle avec la nature spirituelle du Démiurge.

Débarrassons toutes ces croyances des modalités extérieures, que trouvons-nous au fond? Chez toutes, sans exception, un douloureux pessimisme : l'homme se sent misérable, il éprouve l'instabilité de sa situation éphémère au sein d'un monde hostile, et il souffre. Toutes les écoles aboutissent au dualisme le plus tranché : d'un côté, infiniment loin des hommes, un Dieu impassible, source de tout bien; de l'autre, le monde, domaine de la matière et du mal. Et ce dualisme irréductible, l'homme le retrouve au fond de son âme dans ses stériles élans vers la perfection. Où est le vieil idéal hellénique de beauté et de joie? Il a cédé la place au pessimisme oriental [1].

Voilà contre quoi se dresse Plotin. Il entend, au nom de la philosophie grecque, réhabiliter la destinée humaine, rendre à l'homme la foi et l'espérance, et pour cela fournir une conception rationnelle et optimiste de l'univers. Il veut verser une coupe de joie à l'âme altérée, ouvrir les yeux qui ne voyaient plus à la beauté du Cosmos, apprendre à l'homme le chemin du bonheur dans l'obéissance consentie à l'ordre majestueux qui règle la marche de l'univers. A l'homme accablé par son isolement, il dira : Dieu n'est pas loin de toi. « Nous ne sommes pas séparés de l'Être, mais nous sommes en lui [2]. » « Recherchez Dieu avec assurance; il n'est pas loin du tout, et vous y parviendrez; les intermédiaires ne sont pas nombreux. Il suffit de prendre dans l'âme qui est divine la partie la plus divine [3]. »

Quant au monde, si déprécié par le pessimisme philosophique et religieux du temps, « il révèle la grandeur de la nature intelligible. Si le monde a une existence continue, claire, multiple, répandue partout et dans laquelle éclate une sagesse merveilleuse, comment ne pas reconnaître qu'il est une belle et brillante statue des dieux intelligibles...

1. E. Bréhier, *Le Sage antique*, in *Du sage antique au citoyen moderne*, par Bouglé, Bréhier, Delacroix, Parodi, Paris, 1921, p. 45.
2. *Ennéades*, VI, v, 4.
3. *Ibid.*, V, I, 3.



Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait ni jusqu'où va son audace. Au lieu de blâmer... il faut se soumettre avec douceur aux lois de l'univers, s'élever soi-même aux premiers principes [1]. »

On voit ici s'ébaucher cette conception assurément nouvelle d'un ordre moral superposé à l'ordre cosmique et compris dans la même réalité. A cette conception Plotin a consacré son plus remarquable traité : du Beau (*Ennéades* I, livre VI). Le mal lui apparaît donc comme une négation, une privation : « enfin, il ne faut pas croire que le mal soit autre chose que ce qui est moins complet par rapport à la sagesse, moins bon, en suivant toujours une gradation décroissante » [2].

Le salut est donc, pour Plotin, dans la conformité à l'ordre moral par la purification. Purification toute intérieure, qui peut s'appeler également une simplification en ce sens que l'âme doit s'alléger des passions corporelles, et adopter des attitudes intérieures conformes au monde intelligible entrevu. Ainsi aux stoïciens et aux épicuriens dégénérés, aux gnostiques sans joie, Plotin va-t-il opposer des hommes nouveaux. Ceux-ci « doués d'une vue perçante, considèrent avec un regard pénétrant l'éclat du monde intelligible et s'y élèvent en prenant leur vol au-dessus des nuages et des ténèbres d'ici-bas. Alors, pleins de mépris pour les choses terrestres, ils restent là-haut, et ils habitent leur véritable patrie, avec la joie ineffable de l'homme qui, après de longs voyages, est enfin rendu à ses foyers légitimes [3]. »

On le voit : en tout ceci, Plotin est préoccupé de répondre aux aspirations religieuses générales de son temps. Il est de son siècle par toutes ses fibres, et quelle que soit la puissante originalité de son génie, il est impossible de nier que les circonstances au milieu desquelles il a vécu — tant politiques que spirituelles — ont exercé une visible influence sur la tendance et le caractère de sa philosophie. Le génie, sans doute, est caractérisé par sa capacité de réagir contre la fatalité de la nature et l'action des milieux; mais ces influences extérieures, il ne peut les dominer tout à fait. Le

1. *Ennéades*, II, IX, 13.
2. *Ibid.*, II, IX, 13.
3. *Ibid.*, V, IX, 1.

génie le plus indépendant appartient à un ensemble nettement circonscrit, et sa fin il ne peut l'atteindre que *dans* cet ensemble et *par* le milieu dont il n'est qu'un fragment.

Plotin partage donc avec toute son époque l'inquiétude religieuse qui la caractérise. Mais, d'autre part, il est repoussé par les solutions des écoles qui prétendent à l'hégémonie spirituelle; il répugne tout autant à la conception dramatique de l'univers élaborée par les gnostiques qu'aux survivances abâtardies des écoles néo-helléniques. Au grand problème qui hante l'âme de son temps : la restauration de l'âme dans son état primitif, Plotin ne voit qu'une solution : l'obéissance à l'Ordre divin.

Sur cette base, Plotin a construit une des plus belles doctrines que l'antiquité nous ait léguées. Son étonnante vitalité, elle la doit surtout à une analyse psychologique d'une précision telle que, sur certains points, elle n'a pas été dépassée[1]. C'est non seulement une initiation religieuse destinée à développer les capacités ignorées de l'âme humaine, mais une véritable discipline morale, résumée par cette déclaration des *Ennéades* qu'on pourrait inscrire au fronton de l'édifice : « Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité[2].» C'est là de l'optimisme, et du plus pur; un optimisme largement alimenté par la vie, et qui rend un autre son que les déclarations du stoïcisme tirant de la contemplation du Cosmos une joie toute intellectuelle. C'est l'écho de la voix de Platon, non de celle d'Epictète.

Mais Plotin est encore tout autre chose qu'un Grec; l'étude des sources de sa pensée a révélé des influences beaucoup plus lointaines [3]. Ce n'est pas l'hellénisme évidemment qui l'a conduit à ce mépris du corps qui constitue un des degrés de la discipline religieuse qu'il recommande. L'idée que l'extase nous introduit au cœur de la connaissance, plus profondément que tous les autres moyens de connaissance, n'est pas non plus une idée grecque. Mais c'est surtout la théorie de l'intelligence comme être universel qui a surtout attiré l'attention des historiens de la philosophie.

1. PICAVET, *Esquisse*, p. IX. J. Simon avait dit déjà que le plotinisme est « la plus audacieuse tentative qu'ait effectuée le génie humain pour approfondir les mystères de la nature de Dieu ». *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, p. 65.

2. *Ennéades*, t. I, VI, 9.

3. Cf. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, in *Revue bimensuelle des cours et conférences*, 1922, pp. 245 ss. K. H. MÜLLER, *Orientalisches bei Plotinos*, in *Hermes*, 1914



Or ce sont précisément ces éléments que, sous une forme peu différente, a repris le christianisme médiéval. Sur leur origine, des historiens de la philosophie comme Ritter, Christian Lassen, Deussen E. Bréhier, n'hésitent pas : ils pensent que l'identification de l'être universel avec le moi, dans la suppression de tout intermédiaire, est une conception proprement hindoue. L'existence d'un courant philosophique hindou à Rome, au IIIe siècle, est en effet indéniable; c'est lui qui à la cour de la belle Syrienne, Julia Domna, a donné naissance au roman d'Apollonius de Tyane par Philostrate : le héros de Philostrate a traversé l'Inde, et sur les bords du Gange « a trouvé une sagesse supérieure à celle des Égyptiens ».

Il n'est d'ailleurs pas improbable que Plotin ait été lui-même en contact direct avec ces spéculations. Porphyre nous raconte en effet que Plotin « désireux d'étudier la philosophie qui était enseignée chez les Perses et celle qui prévalait chez les Hindous », s'enrôla dans l'armée que Gordien avait levée contre les Perses [1]. Gordien fut tué et son armée dispersée; notre philosophe eut même quelque peine à se sauver à Antioche. En tous cas, Alexandrie où Plotin vécut jusqu'à l'âge de quarante ans, constituait la grande escale commerciale sur la route de l'Inde; c'était là certainement le meilleur centre d'informations pour tout ce qui concernait le mystérieux empire des Brachmanes. Il n'est pas douteux que Plotin s'enquit dans cette ville des choses de l'Inde [2].

Quoi qu'il en soit, en donnant comme clé de voûte à son système la théorie de l'identification, Plotin se distingue de toutes les philosophies de son temps; et même la filiation philosophique que l'on a si souvent établie entre Philon le Juif et lui ne paraît justifiée que sur des points

1. *Vie de Plotin*, chap. III.

2. E. BRÉHIER, *op. cit.*, *Revue des Cours*, 1922, p. 254.

secondaires [1]. Autant Plotin fait confiance aux forces humaines, autant Philon les méprise : ὅτι ἀτρεπτὸν τὸ θεῖον. Le Dieu de Plotin est un Dieu toujours présent, ἀε πάρεστιν; le Dieu de Philon ne peut se déterminer que par l'intermédiaire du Logos créateur et d'au moins cinq autres *logoi* ou puissances. Pour Plotin, la route entre l'homme et Dieu est libre; Philon partage les idées du salut largement répandues de son temps dans tous les cercles religieux sur la nécessité des intermédiaires médiateurs.

La position philosophique que Plotin occupe à Rome, au milieu du IIIe siècle, est donc tout à fait indépendante. L'enseignement de ses maîtres, il le filtre si bien à travers son tempérament mystique qu'il lui donne une physionomie toute nouvelle. Le plotinisme loin d'être un éclectisme syncrétiste est la création originale d'un puissant esprit.

Si l'on veut appeler le néo-platonisme un syncrétisme, on ne peut appliquer ce terme qu'au néo-platonisme postérieur, celui de Jamblique et de Porphyre. Et c'est sans doute parce que la doctrine du philosophe de Lycopolis fournit une réponse toute nouvelle aux aspirations du temps qu'il s'est imposé avec une extraordinaire autorité, et que cette autorité, il l'a reprise chaque fois que les circonstances et les besoins se sont retrouvés plus tard identiques à ceux du IIIe siècle.

Or, c'est ce qui s'est passé dès le Ve siècle : la dislocation de l'empire d'Occident, suivie de la prépondérance de l'élément barbare sur les Latins, tout en donnant au monde occidental un esprit nouveau, ne changent guère la mentalité générale, et sur certains points, aggravent même les symptômes de dégénérescence qui marquent le IIIe siècle [2].

C'est toujours l'inquiétude religieuse qui domine. Saint Augustin pour avoir élaboré, en grande partie sur les principes platoniciens, un vaste système qui constituera l'ossature de toute la pensée théologique, jusques et y compris la Réforme, pour avoir également tenté d'opposer à l'extrême mobilité de la spéculation la digue du principe d'autorité en matière de foi, n'a pu étouffer cette inquiétude spirituelle qui bouillonne dans l'âme populaire et sous les formules les plus rigides.

1. PICAVET, *Esquisse...*, pp. 45-50; *Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne*, in *Annuaire des Hautes Études*, 1917-1918, section des sciences religieuses, p. 18; BRÉHIER, *op. cit.*, p. 250; INGE, *op. cit.*, t. I, pp. 97-98; H. GUYOT a soutenu au contraire que Plotin avait lu directement Philon : *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, Paris, 1906.

2. Voir G. FICKER et H. HERMELINK, *Das Mittelalter*, §§ 7, 8, 15, 16-37, 38, 41-51. (Volume II du *Handbuch der Kirchengeschichte* de G. KRÜGER, Tübingen, 1912.



A peine le célèbre évêque d'Hippone mort il, semble qu'on veuille tarir les grands fleuves fertilisateurs qui mettaient en contact le monde nouveau avec le passé gréco-latin. C'est d'abord la condamnation d'Origène par Justinien en 543 [1]; c'est l'invasion, avec les barbares, d'une mentalité qui n'a de chrétienne que le vernis extérieur recouvrant la superstition païenne; c'est l'accommodement à cet état de choses de l'Église, qui, débordée, ne peut songer à instruire ces masses incultes qui venaient à elle et les baptise, tout en se rendant compte des éléments inférieurs qu'elle couvre ainsi de son autorité. La pensée — si pensée il y a dans ces temps troubles — consiste uniquement à opposer la croyance orthodoxe sortie du concile de Nicée à l'arianisme dont les descendants des Goths, jadis évangélisés par Ulfila, étaient tous plus ou moins infectés. Ainsi, on réalise grossièrement et hâtivement une unité extérieure; mais sous cette façade sans épaisseur, ce que l'on retrouve c'est une forme nouvelle du syncrétisme religieux.

Mais quelle différence entre le syncrétisme du IIIe siècle et celui des VIe et VIIe siècles! A Rome, il y avait, malgré le débordement des superstitions, une veine de noble religiosité, « une hauteur et une pureté de sentiments qu'il serait puéril de méconnaître » [2]. Dans l'Occident chrétien des VIe et VIIe siècles, le syncrétisme n'est plus guère que l'amalgame des superstitions germaniques et des superstitions autochtones [3], sous lequel on cherche en vain une aspiration véritablement religieuse.

1. La lutte contre l'origénisme est étudiée dans tous ses détails par F. DIEKAMP : *Die origenistischen Streitigkeiten in sechsten Jahrhundert*, Münster, 1899.

2. Jean RÉVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévère*, pp. 159-167.

3. Ch. GUIGNEBERT, *Le Christianisme médiéval et moderne*, p. 19.

Ce qui domine partout c'est le matérialisme rituel, des pratiques qui ne sont autres qu'une nouvelle forme de théurgie. Tout un panthéon de demi-dieux auxquels s'arrête la confiance du vulgaire, incapable de monter plus haut, s'organise sous le masque de la dévotion aux reliques. Les anciens dieux sont adorés encore, mais sous d'autres noms, et l'on voit ainsi pénétrer dans l'Église, sous un vêtement chrétien, le culte des arbres et des sources, la sorcellerie, les pratiques sacrificielles, toute la mythologie païenne. En vain Grégoire le Grand multiplie-t-il les ordonnances et les condamnations. Il meurt, désespéré et débordé, mais en sauvant, tout au moins, par ses hautes vertus, l'honneur du christianisme menacé cette fois encore par sa propre victoire. Si le christianisme ne périt pas alors, étouffé sous le parasitisme païen, c'est parce que, dans un repli d'une montagne italienne, quelques moines savants et pieux, strictement attachés à une règle sévère et préoccupés, selon le vœu apostolique, d'unir la science à la piété, gardèrent au monde les trésors de l'antiquité classique et l'idéal évangélique.

C'est alors que sous l'impulsion de hautes personnalités civiles telles que Charlemagne et Alfred le Grand, il est essayé de porter remède à l'avilissement général de la foi et de la pensée : c'est la création des écoles du Palais, la réhabilitation de la théologie, le redressement moral, l'unité de direction dans le domaine civil et le domaine religieux sous la forme d'une véritable théocratie. Mais, dans la réorganisation intellectuelle sortie des intentions de Charlemagne, ce qui va prendre le dessus, c'est le néo-platonisme. *Enfin Scot Érigène vint*, et avec lui pénètre dans la théologie le haut idéalisme plotinien qui désormais alimentera tout le moyen âge, et fournira à la pensée moderne quelques-uns de ses éléments les plus solides.



## III.

Il n'entre pas dans notre objet d'étudier la philosophie de Plotin dans ses détails. Ce travail a d'ailleurs été fort bien fait [1]. Mais, en ayant devant les yeux la doctrine de Ruysbroeck, il nous faut rechercher quels sont les éléments néo-platoniciens qui ont pénétré dans le système de notre auteur et par quels intermédiaires.

Il est évident que Ruysbroeck n'a pas connu lui-même les écrits de Plotin et que le contact avec la scolastique eût été insuffisant pour faire passer en lui cet imposant contingent d'idées néo-platoniciennes qui caractérisent le

1. Les études de VACHEROT (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846) et de J. SIMON (*Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1843-1845) sont aujourd'hui dépassées sur bien des points.

On pourra consulter Ed. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, t. III², pp. 466 ss; Ed. CHAIGNET, *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. IV, livre I, Paris 1892; P. DEUSSEN, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1911, pp. 484 ss; les nombreux articles de H. F. MÜLLER : *Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationsystem*, in *Hermes*, nº 48, 1913, p. 409; *Orientalisches bei Plotinos ? Hermes* nº 49, 1914, p. 70; *Dionysios, Proklos und Plotinos*, 1918; PICAVET, *Esquisse...*, pp. 106 ss; ZELLER, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII, 1894, pp. 295-312.

Les meilleurs exposés que nous connaissions sont ceux de : J. LINDSAY, *The Philosophy of Plotinus*, in *Archiv für Geschichte der Philosoph.*, 1902, p. 472; W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol., Londres, 1918; Max WUNDT, *Plotin, Studien zur Geschichte des Neoplatonismus*, t. I, Leipzig, 1909; C. WHITBY, *The wisdom of Plotinus*, Londres, 1909; le cours de M. E. BRÉHIER, professé à la Faculté des lettres de Paris en 1921-1922, et publié dans la *Revue des cours et conférences*.

Fritz HEINEMANN, dans son livre récent : *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwickelung und sein System*, Leipzig, 1921, a essayé de reconstituer chronologiquement la formation du système de Plotin; mais sa reconstruction est d'une complication déconcertante, et, sauf pour quelques cas, n'est guère appuyée d'exemples probants. La partie systématique de l'ouvrage est plus solide.

Sur des points particuliers du système de Plotin, on lira avec fruit : PICAVET, *Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne*, in *Revue philosophique*, 1887, t. XXIII, pp. 378-399, 498-513; H. GUYOT, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Paris, 1906; B. A. G. FULLER, *The problem of evil in Plotinus*, Cambridge, 1912; R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921; E. BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, pp. 443 ss.

Pour la bibliographie générale, v. UEBERWEG-HEINZE-PRACHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 10e édit., Berlin, 1909, pp. 119 ss.

système de notre mystique. Ces idées, nous les prendrons donc une à une, et nous tâcherons d'établir par quelle filiation elles sont parvenues jusqu'à lui.

Au point de vue philosophique les deux grandes directions du moyen âge partent de saint Augustin et de Scot Érigène.

Le rôle de saint Augustin dans la pensée chrétienne est hors de pair. C'est lui, en grande partie, qui a fait entrer dans le patrimoine chrétien les trésors antiques, et fourni les cadres solides qui ont reçu par la suite les spéculations des docteurs de l'Église; il a inspiré la mystique autant que la scolastique. Organisateur puissant de l'Église, il n'en a pas moins contribué à élaborer la piété d'un Luther, fournissant ainsi à la Réforme une veine que les disputes d'école n'ont pu tarir; au XVII^e siècle, il inspire le jansénisme; et pour l'avenir, son rôle semble devoir égaler, sinon dépasser, celui que joue actuellement le thomisme, plus justement appelé le néo-thomisme.

Sur Ruysbroeck l'influence de saint Augustin est certaine. Son nom revient plusieurs fois dans les écrits de notre mystique, si avare cependant de mentions de ce genre. Cette influence est la première qui devait mettre Ruysbroeck en contact avec le néo-platonisme.

§ 1. La question du néo-platonisme de saint Augustin est une de celles qui ont été reprises par les savants avec le plus de fruit. Si l'on en croyait saint Augustin lui-même, aux livres VI et VII des *Confessions*, il se serait converti au *catholicisme* en 386, et se serait retiré quelques jours après cet événement dans la villa de Cassiciacum pour se préparer au baptême dans la prière et dans la pénitence. Or, c'est à Cassiciacum même que saint Augustin composa les quatre dialogues suivants : *Contra Academicos* [1], *De beata Vita* [2], *De Ordine* [3] et *Soliloquiorum libri duo* [4]. Et

1. Dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 905-958.
2. ID., *ibid.*, col. 959-976.
3. ID., *ibid.*, col. 977-1020.
4. ID., *ibid.*, col. 869-904.



ces dialogues ne sont pas l'expression de la foi d'un néophyte, mais d'un néo-platonicien presque parfait. De la confrontation entre le texte des *Confessions* — qui sont des toutes dernières années du siècle, 387-400 — et le texte des *Dialogues*, il résulte que dans les *Confessions* Augustin aurait anticipé sur l'évolution réelle qui devait le mener au catholicisme. Catholique, il ne l'est guère parfaitement que vers l'an 400, et s'il y a eu conversion en 386, ce fut une conversion du manichéisme ou du doute académique au néo-platonisme.

Telle est la thèse qui, en dépit de quelques divergences de détail, a été soutenue avec une grande érudition par Gaston Boissier [1], Harnack [2], Friedrich Loofs [3], Louis Gourdon [4], W. Thimme [5], H. Becker [6], et récemment reprise par M. Prosper Alfaric [7].

Si cette thèse est juste — et nous pensons qu'elle l'est [8], — on voit toute l'importance que prend pour l'avenir de la pensée chrétienne une imprégnation aussi longue de l'esprit du grand docteur par la philosophie néo-platonicienne. Le néo-platonisme est entré comme élément constitutif dans la dogmatique augustinienne, car un homme ne se dépouille pas complètement de ses idées antérieures, à moins d'une crise violente qui le déchire dans le fond de son être. Or, cette crise, elle ne s'est pas produite après la scène du jardin: après avoir trouvé la paix dans le néo-platonisme,Augustin est passé doucement du néo-platonisme au catholicisme

1. Article de la *Revue des Deux Mondes*, 1^er janv. 1888, reproduit dans *La fin du Paganisme*, 1898[2], pp. 291-325.
2. *Augustin's Confessionnen*, Giessen, 1888, pp. 16 ss.
3. Art. *Augustinus*, dans la *Realencyclopädie für prot. Theol.* et dans *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, édit., de 1906, pp. 348 ss.
4. *Essai sur la conversion de S. Augustin*, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris, 1900.
5. *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung*, Berlin, 1908.
6. *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig, 1908.
7. *L'évolution intellectuelle de S.Augustin*, t. I, *Du manichéisme au néo-platonisme*, Paris, 1918.
8. Elle n'a rencontré jusqu'ici que de rares contradicteurs : F. WÖRTER, *Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustins bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892, pp. 64 ss; J. MARTIN, *S. Augustin (Les Grands Philosophes)*, Paris, 1901, pp. 43 ss; W. MONTGOMERY, *S. Augustine, Aspects of his life and thought*, pp. 33 ss; Ch. BOYER, *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, Paris, 1920, pp. 192 ss.

comme par une pente naturelle. Et les maîtres qui avaient rempli de béatitude le calme asile de Cassiciacum, il ne les a jamais oubliés, et il ne laisse pas de leur rendre hommage en des termes qui disent bien tout ce qu'il leur doit [1]. Il appelle Plotin, Porphyre, Jamblique, Apulée d'*illustres platoniciens* [2]. Il se plaît à reconnaître leur perspicacité et leur ingéniosité [3]. Ils sont *ses philosophes de prédilection* [4], et tout en les critiquant Augustin estime qu'ils sont de *savants hommes justement supérieurs en gloire et en renommée aux autres philosophes* [5]. Ces témoignages, que nous relevons à dessein dans le *De Civitate Dei*, sont postérieurs à la conversion d'Augustin au catholicisme, et par conséquent ont une force plus probante encore que l'hommage rendu à Plotin dans le troisième livre du dialogue *Contra Academicos* (cap. XVIII) : l'enthousiasme de la première heure s'est tempéré, le cœur s'est porté vers une autre doctrine, mais l'esprit n'a pas oublié le réconfort puisé dans les hautes spéculations de Plotin, dont Augustin avait dit : « La parole de Platon, la plus pure et la plus lumineuse de la philosophie, a enfin dispersé les ténèbres de l'erreur et brillé principalement en Plotin, platonicien si semblable à son maître qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble ou mieux, puisqu'un temps si long les sépare, que Platon est ressuscité dans Plotin. »

Saint Ambroise, dont Augustin suivit l'enseignement à Milan de l'automne 384 à l'automne 386, ne semble pas non plus avoir joué dans la conversion du futur évêque d'Hippone le rôle de première importance que lui attribue Possidius [6]. Il l'arracha sans doute au manichéisme, mais il ne put faire que le jeune rhéteur fît profession de

1. L. GRANDGEORGE, *S. Augustin et le Néoplatonisme*, vol. VIII de la bibliothèque de l'École des Hautes Études, section des sciences religieuses, 1896, p. 32.
2. *De Civit.*, lib. VIII, cap. XII.
3. Plotini schola Romae floruit, habuitque condiscipulos multos acutissimos et solertissimos viros. *Epist.* CXVIII.
4. *De Civit.*, lib. VIII, cap. VII.
5. *Ibid.*, lib. X, cap. XVII; lib. VIII, cap. VI.
6. Et factum est divina praestante opitulatione, ut per illum talem ac tantum anstistitem Ambrosium, et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae et divina perciperet Sacramenta, *Vita S. Augustini*, dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 35.



catholicisme, et lui-même, au surplus, par la méthode allégorique d'interprétation des Écritures qu'il appliquait d'après Philon, ne laissa pas de fortifier encore chez son élève les sympathies platoniciennes. Plus tard il le félicita même de lire la traduction de Victorinus « parce que tous les raisonnements des platoniciens tendent à élever l'esprit à la connaissance de Dieu et de son Verbe ».

A ce moment précisément le drame qui se déroulait dans l'âme d'Augustin avait comme pivot le problème du mal. L'angoisse ressentie devant ce problème l'avait déjà mené au manichéisme, dont la solution dualiste lui apparaît soudain simpliste. Et c'est alors la désolation de celui qui, après avoir quitté le refuge spirituel qui jusque là l'abritait, se trouve en chemin découvert, sans avoir encore rencontré l'abri nouveau. Cette désolation, un cri des *Confessions* l'exprime tout entière : *et quaerebam unde malum et non erat exitus* [1] !

Le problème du mal, ne l'oublions pas, domine et explique toute la théologie de saint Augustin : les théories de la création, du Verbe, du péché originel, de la liberté et de la grâce sont en corrélation immédiate avec lui. Mais ce système imposant qui constitue la solution au problème du mal, où saint Augustin en trouve-t-il les éléments? Nous prétendons — et sur ce point on ne peut récuser le fond du témoignage de saint Augustin [2] — que c'est dans le néo-platonisme, et par conséquent le moyen âge, en s'assimilant les conceptions augustiniennes s'assimile le néo-platonisme.

Voyons donc maintenant dans quelle mesure s'est exercée cette influence. Le fait que, selon M. Grandgeorge [3], cette influence est allée toujours diminuant n'empêche pas qu'un certain nombre des idées principales du néo-platonisme sont entrées comme éléments constitutifs dans la pensée théologique du grand docteur de l'Occident. Ces idées, M. Grand-

1. MIGNE, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 739.
2. Procurasti mihi... quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos. *Confess.*, lib. VII, cap. IX, 13; MIGNE, t. XXXII, col. 740. Commemoravi legisse me quosdam libros Platonicorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset. *Confess.*, lib. VIII, cap. II, 3; MIGNE, t. XXXII, col. 750.
3. *S. Augustin et le Néo-platonisme*, pp. 152-153.

george les réduit à deux : la doctrine de l'absolue simplicité de Dieu et la conception du mal considéré comme une non-réalité. Sur la question de la création, M. Grandgeorge considère que l'indépendance de saint Augustin reste entière et ne peut être contestée. Nous ne saurions être aussi catégorique.

Voici d'abord l'idée de la Divinité.

Le système de Plotin se trouve résumé dans le livre sur le Beau (*Ennéades*, I, VI) qui, au témoignage de Porphyre, aurait été composé le premier. Plotin entreprend de répondre à cette question : Comment faut-il s'y prendre pour arriver à contempler cette Beauté ineffable qui, comme la divinité dans les mystères, nous reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors pour ne pas être aperçue des profanes? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres. Or, il y a identité entre le bien et le beau. Aussi dit-on avec raison que le bien et le beau pour l'âme c'est de se rendre semblable à Dieu, parce qu'il est le principe de la Beauté... ou plutôt l'être, c'est la Beauté, le non-être, c'est la laideur... Sans la véritable vertu Dieu n'est qu'un mot [1]. Mais, dans cette initiation, il faut d'une part que Dieu demeure la perfection absolue, et que d'autre part il y ait entre Dieu et l'homme une identité de nature : τῇ θειοτέρα φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τή αιδίω [2].

Saint Augustin ne dit pas autre chose. Son traité *De beata vita* est consacré tout entier à démontrer que le bonheur n'est rien d'autre que la possession de Dieu par la beauté et par la vérité. *Rends-toi beau*, répète incessamment Plotin. Et saint Augustin lui fait écho en disant : « quand l'âme se sera composée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et belle, elle osera contempler Dieu, la source même d'où découle toute vérité et le Père de la vérité » [3].

Une telle discipline indique que la Divinité, ne pouvant être atteinte que par un contact spécial (νοερῶς ἐφαψασθαι, dit Plotin), se trouve au-dessus de toute détermination et

1. *Ennéades*, I, VI, 6; I, VI, 9; II, IX, 15; V, V, 10.
2. *Ibid.*, IV, VII, 10.
3. *De ordine*, lib. II, cap. XIX, nº 51; MIGNE, t. XXXII, col. 1019.



de toute pensée. C'est pourquoi on ne peut l'appeler que l'Un (τὸ ἕν), l'Être (τὸ ὄν), l'Illimité (τὸ ἄπειρον); pour se rapprocher le plus d'une notion adéquate de la divinité, il convient donc de procéder par voie négative, et de se demander non pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas.

Cette simplicité absolue de Dieu est encore une des idées sur laquelle saint Augustin revient avec complaisance. Il dira dans une de ces formules magistralement frappées où il excelle : *Si enim comprehendis Deum, non est Deus* [1]. La divinité dans son essence, pour Plotin comme pour Augustin, est donc insaisissable, incompréhensible. inexprimable. Elle échappe à la pensée (ἐπεκεινα νοήσεως) : *non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi* [2].

Mais alors, comment l'homme entrera-t-il en contact avec l'Incognoscible?

On sait comment, pour répondre à cette question, Plotin établit entre toutes les formes de l'être un lien rationnel et nécessaire. L'un étant parfait, n'acquérant rien, n'ayant ni besoin ni désir, il *surabonde* pour ainsi dire, et cette surabondance produit une nature de l'être différente [3]. Comme le feu rayonne la chaleur et la neige le froid, comme chaque être organique, dès qu'il est arrivé à son complet développement, produit son semblable, ainsi le Parfait, qui est aussi l'Éternel, produit de la surabondance de sa perfection ce qui comme lui, est éternel et bon. C'est ainsi que l'Un produit l'Intelligence (Νοῦς). « L'Intelligence est le verbe et l'acte de l'Un... quand celui qui engendre est souverainement parfait, celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en est séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct [4]. »

La notion de l'Intelligence chez Plotin est loin, comme l'a montré M. Bréhier [5] d'être homogène : tantôt elle correspond aux idées platoniciennes, tantôt elle constitue un

1. *Sermo* CXVII, 5. Voir de nombreux textes et parallèles chez GRANDGEORGE, *op. cit.*, pp. 59 ss.
2. *De Civit.*, lib. IX, cap. XVI.
3. *Ennéades*, V, II, 1; III, VIII, 9.
4. *Ibid.*, V, I, 6.
5. *La philosophie de Plotin*, in *Revue des Cours*, 1922, pp. 157 ss.

monde à part, le κόσμος νοητὸς; tantôt encore, elle figure une étape de la vie spirituelle. Nous n'avons à la considérer ici que sous son aspect de *cause*, car c'est sous cet aspect que saint Augustin se l'est assimilée en lui donnant le nom de *vérité intelligible*, synonyme du *Verbe*.

Considérée sous son aspect de *cause*, l'Intelligence, selon Plotin, contient les idées, les images ou paradigmes de tout ce qui existe. En elle se trouve d' abord l'idée du monde dans son ensemble ou archétype universel; puis viennent les idées générales, comme celle de l'homme en soi; enfin les idées particulières, par exemple l'idée d'une fleur, d'une montagne, etc. [1]. Or ce rôle joué par l'Intelligence de Plotin c'est celui-là même que saint Augustin attribue au Verbe : *In Verbo Patris sunt omnia quae creantur etiam antequam creentur, et quidquid in illo est, vita est et vita utique creatrix* [2]. Et encore : *Antequam fierent res, apud Deum erant eomodo quo sempiterne atque incommutabiliter vivunt et vita sunt, facta autem eo modo, quo unaquaeque creatura in genere suo est* [3].

Il faut cependant noter ici une différence importante entre la seconde hypostase plotinienne et le Verbe d'Augustin. L'*Intelligence*, immobile, ne peut se mettre directement en rapport avec le monde sensible. De même que l'Un a surabondé dans l'Intelligence, l'Intelligence surabonde dans la troisième hypostase, l'Ame du monde (ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου) ou âme universelle (ἡ ψυχὴ ὅλη). Celle-ci est véritablement la puissance génératrice. L'*Ame* connaît les paradigmes contenus dans l'Intelligence et en fait dériver ses propres opérations. Elle *organise* la matière selon l'ordre qu'elle a contemplé dans l'Intelligence; elle est donc proprement ἡ γεννητικὴ ψυχή. De cette âme procréatrice qui organise le monde dans son ensemble émanent ensuite des âmes particulières dont chacune, selon son degré de perfection, organise une portion de la matière. La création suit ainsi un ordre de dégradation progressive [4].

Le Verbe, lui, seconde hypostase du système d'Augustin,

1. *Ennéades*, V, 1, 6, 7; VI, VII, 2.
2. *De Gen., ad lit.*, II, 6, 12.
3. *Ibid.*, V, 15, 33.
4. *Ennéades*, V, 1, 2; III, V, 6; IV, VIII, 6.



est supérieur à l'Intelligence plotinienne en ce que sa puissance créatrice agit directement sur le monde sensible; il s'assujétit au mouvement par un mystère incompréhensible [1].

Mais, ainsi déterminé, le Verbe accomplit les mêmes opérations que celles attribuées par Plotin à l'Ame. Qu'on relise à ce sujet le livre II du traité *De libero arbitrio*, où saint Augustin s'explique tout au long sur la cohésion du monde créé, manifestation de l'unité primitive par l'intermédiaire du Verbe ou de la Vérité créatrice.

L'interversion des rôles entre la deuxième et la troisième hypostase amène naturellement Augustin à doter la troisième hypostase, le Saint-Esprit, d'une activité toute particulière qui se rapporte non au mouvement descendant qui va de l'Un à l'homme, comme chez Plotin, mais au mouvement ascendant qui ramène l'homme à Dieu. Le rôle du Saint-Esprit est pour ainsi dire exclusivement religieux : il consiste à remettre les péchés et à permettre ainsi la purification.

Ce point réservé, saint Augustin rejoint Plotin dans sa théorie du retour à Dieu : ἐπιστροφὴ.

L'homme est le reflet de la Triade divine, avait dit Plotin; ce thème, saint Augustin l'a repris et développé avec une richesse verbale que les scolastiques n'ont pu dépasser.

Les livres IX à XV du *De Trinitate* sont composés presque uniquement des analogies que saint Augustin établit entre la Trinité et le monde créé. L'âme humaine réfléchit ainsi la Trinité dans ses trois facultés : *mens, notitia, amor* [2], ou encore dans la mémoire, l'intelligence, la volonté [3]. Ainsi l'âme est capable de remonter les degrés qui la séparent de l'unité primitive [4]. Il s'agit donc d'une discipline morale que Plotin appelle l'ἕνωσις et saint Augustin *purification* : « Rentre en toi-même, dit Plotin, et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure... Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est point

1. *De Trinit.*, XV, VII, 12; XV, 14, 23.
2. *Ibid.*, IX, XVIII.
3. *Ibid.*, I, X.
4. *De ordine*, II, XIX, 49-51.

droit, purifie et illumine ce qui est ténébreux et ne cesse pas de perfectionner ta statue jusqu'à ce que la Vertu brille à tes yeux... Quand tu ne rencontreras plus en toi aucun obstacle qui t'empêche d'être *un*, que rien d'étranger n'altérera plus la simplicité de ton essence intime... alors regarde attentivement, car ce n'est que par l'œil qui s'ouvre alors en toi que tu peux apercevoir la Beauté suprême [1]. »

Cette discipline, c'est une simplification de l'être intime par le dépouillement progressif, l'ἄπλωσις. Chercher Dieu en dehors de cette simplification, c'est courir au-devant de la déception : on trouvera le reflet de Dieu, mais non pas lui-même : αλλὰ σὺ μὴ δι' ἑτέρων αὐτὸ ὅρα· εἰ δὲ μὴ, ἴχνος ἄν ἴδοις, οὐκ αὐτό [2].

Écoutons maintenant saint Augustin : « La multitude des choses qu'il faut fuir, ce n'est pas celle des hommes, mais la foule de tout ce que les sens atteignent [3]. » L'obstacle qui est entre l'homme et Dieu, c'est la foule des images sensibles : *et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contra dicentibus turbis phantasmatum* [4]. L'âme doit donc procéder à son ornement en se dépouillant ; « quand elle se sera rendue harmonieuse et belle, elle osera contempler Dieu, la source même d'où découle toute vérité » [5]. C'est là ce Dieu intérieur que seul peut contempler l'*oculus animae*. Celui-là seul le contemple qui s'en est rapproché par la ressemblance : *Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior, nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo* [6]. C'est la doctrine même de Plotin ; l'emprunt est d'autant plus vraisemblable que le passage précédent n'est qu'une traduction des *Enneades : Fugiendum est igitur ad charissimam patriam et ibi pater et ibi omnia* [7].

L'union de l'âme avec Dieu, Augustin la décrit à plusieurs reprises dans des termes néo-platoniciens. « Dieu est la source de la béatitude et la fin de nos désirs. Nous attachant donc à lui, ou plutôt nous y rattachant au lieu de

1. *Ennéades*, I, VI, 9.
2. *Ibid.*, V, V, 10.
3. *De ordine*, I, II, 3.
4. *Confess.*, lib. VII, cap. XVII, 23.
5. *De ordine*, II, XIX, 51.
6. *De Civit.*, lib. IX, 17.
7. *Ennéades*, V, IX, 1.



nous en détacher pour notre malheur, nous tendons vers lui par l'amour, afin de trouver en lui le repos et de posséder la béatitude en possédant la perfection. Le souverain bien en effet n'est autre chose que l'union avec Dieu ; c'est en le saisissant pour ainsi dire par un embrassement spirituel [1] que l'âme devient féconde en véritables vertus [2]. » Saint Augustin reconnaît d'ailleurs, quelques lignes plus loin, la part qui revient à Plotin dans cette conception : « cette vision de Dieu est, en effet, la vision d'une Beauté si parfaite et si digne d'amour que Plotin n'hésite pas à déclarer que sans elle, fût-on d'ailleurs comblé des autres biens, on est nécessairement malheureux » [3].

Néo-platonicien, saint Augustin l'est encore dans sa conception du mal considéré comme une privation : « *Nihil aliud est malum quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis... Non est malum nisi minui bono* [4]. » Si le mal était une substance, il ne serait plus le mal, car toute substance, reflet de Dieu, est bonne. Le bien et l'être coïncident ; le mal est la privation d'un bien [5].

En conclusion, l'influence du néo-platonisme sur saint Augustin se retrouve : 1° dans la doctrine d'un Dieu absolument simple dans son essence et incognoscible ; 2° dans la doctrine du Verbe, seconde hypostase divine préposée à la création ; 3° dans la doctrine de l'exemplarisme ou des Idées ; 4° dans la doctrine du double courant qui va de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu ; 5° enfin dans la conception du mal envisagé comme une *minutio boni*.

§ 2. Or ces points de doctrine, nous les retrouvons également chez Ruysbroeck, qui s'est nourri d'Augustin. Évidemment, il n'est pas possible de dire toujours exactement si ces idées proviennent chez Ruysbroeck directement de saint Augustin ou des penseurs qui se les sont appro-

1. Plotin dit : il suffit de l'atteindre par une sorte de contact intellectuel (νοερῶς ἐφαψασθαι) *Ennéades*, V, III, 17.
2. *De Civit.*, lib. X, cap. XIV.
3. *Ibid.*, lib. X, cap. XVI. Cf. *Ennéades*, I, VI, 7.
4. *De natura boni*, IV, 17.
5. *Confess.*, VII, XII, 18. Cf. *De Civit.*, lib. XI, 22 ; *Soliloq.*, I, I, 2 ; *Ennéades*, II, IX, 13.

priées après lui, comme Scot Érigène, saint Bernard, les Victorins ou les Scolastiques. Cependant l'influence très sensible des idées issues de Scot Érigène, si différentes de la théologie augustinienne, nous permet d'attribuer les idées néo-platoniciennes, qui ne se trouvent pas chez Scot Érigène mais que nous avons signalées chez Augustin, à l'influence directe ou indirecte du grand évêque d'Hippone [1].

Ce que nous retrouvons d'abord chez Ruysbroeck de l'augustinisme néo-platonicien, c'est la conception du Dieu-Un, dont l'essence est la simplicité absolue et dont on peut dire plus justement ce qu'il n'est pas que ce qu'il est, car il est au-dessus de toute définition positive. Ce Dieu serait donc incognoscible si l'homme ne possédait en lui un élément de provenance divine, une étincelle de Dieu, qui est l'âme. Toute chose tendant à revenir à sa source, l'âme se tourne naturellement vers Dieu. En cette unité simple, qui est la forme essentielle de Dieu, se trouve l'Archétype de toutes choses. Dieu se déterminant par émanation, rayonnement ou par effigie [2], les Idées qui sont en Dieu se manifesteront dans un ordre décroissant, de sorte que les choses créées seront de moins en moins parfaites selon que la distance qui les sépare de leur archétype sera plus grande. D'autre part, comme l'Unité divine se manifeste sous la forme de trois hypostases, cette trinité se réfléchira également dans le monde créé; c'est ainsi, entre autres, que l'âme sera douée de trois facultés qui lui permettront chacune de remonter à l'hypostase divine à laquelle elle correspond.

L'Un étant la perfection, si l'homme veut retourner à lui, saisir Dieu et le contempler, il doit s'efforcer de rejoindre la perfection. L'éloignement où l'homme se trouve naturellement de Dieu n'est pas le mal; le mal ne possède en

1. Afin de ne pas nous répéter nous prions le lecteur de se reporter pour les textes de Ruysbroeck à notre chapitre XI : *Exposition de la doctrine de Ruysbroeck*.

2. L'image du sceau qu'Augustin a transmise à la philosophie médiévale, après l'avoir empruntée à Plotin, se trouve également chez les gnostiques (τύπος, ἐκμαγεῖον, σφραγίς). De même on retrouve chez Valentin la conception de la dégradation par éloignement. Clément d'Alexandrie, IV *Strom.*, chap. XIII, 89, 90.



effet aucune réalité en soi, puisqu'il est dans la nature de Dieu de se manifester dans une différenciation de puissance. Ce que nous appelons le mal n'est qu'un degré inférieur de l'être. Mais le péché — qui est tout autre chose que le mal — est l'acceptation volontaire de cet état inférieur où l'homme se complaît. L'idée de la chute, que Ruysbroeck introduit ici, ne modifie guère cette conception. La chute est le résultat du choix fait par Adam entre l'unité avec Dieu et la vie dans le monde sensible. Celui-là confirme pour lui-même la faute d'Adam, qui tire sa jouissance uniquement du monde sensible; et s'il se maintient dans cette situation, il va de son propre vouloir et non par le décret de Dieu, qui ne peut décider le malheur, à la ruine définitive. Il s'anéantit lui-même.

Mais ces pécheurs irréductibles sont rares. La plupart des hommes ont le sentiment de leur divine origine, et ce sentiment, le Saint-Esprit le maintient vivace. Ainsi naît une vie supérieure, qui est la première étape sur le chemin du retour. Cette vie supérieure, c'est la reprise graduelle de la maîtrise de l'esprit sur les sens, un dépouillement, une simplification. Au fur et à mesure que l'homme se dégage de ses sens, il est enrichi des dons du Saint-Esprit. Lorsque sa libération est achevée, il peut s'unir à Dieu, mais non pas encore le contempler; il peut s'unir au Fils, la seconde hypostase. Il lui reste à s'unir à la Divinité dans son unité essentielle; c'est la vision ou l'extase qui peut sans doute se produire pour quelques-uns dès ici-bas, mais qui n'est vraiment complète que pour les saints que la mort a dépouillés de leur corps.

Quant à la théorie de l'extase, bien qu'elle ait passé en grande partie de Plotin chez Augustin [1], elle comporte chez Ruysbroeck des développements qui dérivent plutôt, comme nous le verrons, du pseudo-Denys et de Scot Érigène.

C'est le second courant néo-platonicien qu'il nous faut étudier maintenant par rapport à Ruysbroeck.

1. Cf. *Ennéades*, II, IX, 9; VI, VII, 35; VI, IX, 3; VI, IX, 7, 8, 9, et *De Trinitate*, VIII, 3; *De Civit.*, lib. IX, cap. XVI; lib. X, cap. XIV, XVI; *Epistolae* CXLVII : *de videndo Deo*.

## IV.

En dehors des éléments plotiniens que saint Augustin transmit à la théologie chrétienne, une veine néo-platonicienne parallèle alimente la philosophie médiévale. Cette veine se rattache par le pseudo-Denys, non à Plotin, mais à Proclus, qui est ainsi véritablement le père de la mystique du moyen âge.

§ 1. Proclus est le dernier et magnifique éclat de la philosophie grecque.

Proclus professa à l'école d'Athènes que les Antonins avaient fondée pour assurer la transmission régulière à travers les âges des mêmes principes; les maîtres de cette véritable *université* étaient appelés pour ce motif des διαδόχοι. Parmi eux, nul n'était plus qualifié pour opérer une vaste synthèse philosophique que Proclus. Sa grande érudition lui permettait de connaître familièrement les mythologies étrangères aussi bien que le panthéon national; il était à la fois philosophe, astronome, géomètre. Mais toutes ces connaissances, il les envisageait avant tout sous l'angle religieux; il voulait être, selon sa propre expression, l'hiérophante universel, τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντης. Ainsi doué, Proclus porta son effort sur la systématisation du néo-platonisme; et par ses rares facultés de coordination, il a pu être appelé le saint Thomas du mysticisme alexandrin.

Sans doute, Porphyre avait déjà tenté cette synthèse dans ses *Sentences*, mais sans réussir à établir le lien logique qui unissait entre elles les diverses parties du système plotinien. Proclus, au contraire, dans son traité Στοιχείωσις θεολογικὴ, en appliquant la méthode géométrique à l'exposé des idées théologiques, réussit à établir un édifice puissant, aux parties harmonieusement ordonnées, qui permit au néo-platonisme de survivre à la fermeture de l'école d'Athènes [1].

1. Sur le système de Proclus, v. surtout : A. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, Paris, 1840; VACHEROT, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. II, pp. 210-383; PETIT DE JULLEVILLE, *L'École d'Athènes*, Paris, 1868; ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, t. V, Leipzig, 1881³; RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae*, Gotha, 1898, pp. 660 ss; E. BRÉHIER, *L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le Néo-platonisme grec*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, pp. 443 ss; W. R. INGE, à de nombreux endroits de sa *Philosophy of Plotinus*; J. LINDSAY, *Le système de Proclus*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, pp. 497 ss.



Le principe de Proclus est celui-ci : le but de la vie étant le souverain bien, le vrai philosophe doit remonter des choses sensibles aux idées; mais, arrivé aux idées, il lui faut encore atteindre les causes intelligibles et distinctes des idées. Le principe étant posé, quelle sera la méthode? Tout d'abord, Proclus modifie la conception plotinienne de l'Un, conception négative puisque pour atteindre l'Un, il fallait pour ainsi dire vider la création de son contenu positif. Aux yeux de Proclus, l'Un, posé seul, en immobilité absolue, n'expliquerait pas le multiple. Pour expliquer le multiple et les divers phénomènes du monde et de la pensée, Plotin avait montré l'Un émanant une première hypostase, l'Intelligence, ce qui, pour Proclus, creuse entre Dieu et l'Intelligence un abîme infranchissable.

Pour échapper à la *vacuité* d'une pareille conception, Proclus identifie d'abord l'Un au Bien, qui est une réalité positive; or, comme le caractère du Bien est de se donner en partage, l'Un est capable, de par son identification avec le Bien, de produire le multiple. A cet endroit, dans l'écart laissé par Plotin entre l'Un et l'Intelligence, Proclus insère une analogie de la théorie pythagoricienne des nombres. C'est sa théorie triadique, exposée dans la *Théologie platonicienne*, et en vertu de laquelle le monde spirituel et le monde matériel sont soumis à la loi de la triplicité. L'être se divise ainsi en trois moments : ὕπαρξις, πρόοδος, ἐπιστροφὴ. Ces moments s'accomplissent dans l'*infini*, le *fini* et le *mixte*. Toutes les émanations qui se succèdent ensuite, par voie dégressive, contiennent à leur tour chacune trois termes, et chacun de ces termes constitue une nouvelle triade capable de se manifester, elle aussi, sous le triple aspect de l'infini, du fini et du mixte. C'est ainsi que nous avons successivement, en partant de l'Un, la triade de l'être ou le *Père*, comprenant les unités intelligibles; la triade de la vie intelligible et de l'éternité, la

*Mère ;* la troisième, enfin, qui correspond à l'Intelligence de Plotin, τριὰς νοερά [1].

Viennent ensuite les triades qui se rapportent à l'Ame, comprenant chacune également trois termes : la triade démiurgique préposée à la création, la triade conservatrice, la triade vivificatrice ou zoogonique.

Enfin, une dernière triade, celle des puissances anagogiques, a pour but de ramener toutes choses vers l'Unité suivant un triple mouvement. Le monde sensible possède lui aussi ses puissances: anges, démons, génies, héros, qui servent d'intermédiaires entre le monde supérieur et l'univers sensible.

Tel est, en un bref raccourci, la conception de Proclus, sur laquelle nous nous sommes arrêtés parce qu'elle sera reprise par le pseudo-Denys et, par lui, passera dans la mystique chrétienne avec la conception du retour à l'Unité, laquelle ne diffère guère de celle de Plotin. « Tout ce qui provient de plusieurs causes revient par autant d'intermédiaires que pour procéder. Le retour s'accomplit par les mêmes causes que la procession... il faut revenir d'abord à l'intermédiaire, puis vers ce qui est immédiatement supérieur à l'intermédiaire [2]. »

Cette rétrogression s'effectue dans tous les domaines. Dans le domaine de la connaissance l'âme franchit successivement toute la série des opérations intellectuelles : l'opinion, le raisonnement, l'analyse, la synthèse, la science, la compréhension, l'enthousiasme. Elle arrive enfin à la dernière, la connaissance extatique : « Il y a un mode de connaître au-dessus de l'Intelligence, une folie divine. Le semblable seul connaît le semblable; le sens, le sensible; l'intelligence l'intelligence; l'un ce qui est un. Que l'âme intelligente surpasse l'intelligence, et alors elle s'oublie elle-même et le reste. Adhérente à l'unité, elle y repose en paix, fermée à toutes les connaissances, muette et silencieuse... voilà, ô mon ami, l'opération divine de l'âme : celui qui en est capable est affranchi des liens de l'autorité; il s'est mis à l'abri non seulement des mouvements du dehors, mais des mouvements du dedans : il est fait Dieu. [1] »

1. Hegel qui s'est beaucoup inspiré du système de Proclus l'approuve de mettre l'intelligence en dernier. LINDSAY, *art. cit.*, p. 505.
2. *Instit. théolog.*, chap. XXXVIII.



Ce passage est caractéristique : on y trouve non seulement le germe de la *deificatio* de maître Eckart et de Ruysbroeck [2], mais encore le principe dont s'autoriseront les Frères du Libre-Esprit pour justifier leur anarchie spirituelle et leurs débordements.

§ 2. En 529 un édit de Justinien ferma l'école d'Athènes. Ses derniers maîtres, Damascius, Isidore de Gaza, Olympiodore, Simplicius, chassés de leur chaire, durent chercher un refuge auprès de Chosroès, le roi philosophe. Mais l'esprit de l'école ne se laissa pas détruire. Il revêtit seulement un habillement chrétien, et dès lors il circulera, avec une vitalité étonnante, d'abord dans l'Église d'Orient avec Jean de Damas et Jean Philopon, dans l'Église d'Occident ensuite, qui déjà se trouvait en contact avec le néo-platonisme par saint Augustin.

Quelques années en effet après la fermeture de l'école d'Athènes, on vit apparaître une série d'écrits qui, pour se présenter comme chrétiens, n'en sont pas moins nettement platoniciens de fond [3]. Ces écrits se couvraient du nom de Denys, membre de l'Aréopage athénien qui, d'après Actes XVII, 34, aurait été converti par saint Paul.

Dès le début, la controverse s'engagea sur la personnalité de l'auteur, controverse qui n'a pas encore dit son dernier mot aujourd'hui. La première attribution de ces écrits à l'Aréopagite fut faite au colloque de Constantinople, en 533, par les monophysites sévériens, indisposés de voir la doctrine des livres nouveaux suspectée par les orthodoxes.

1. Le texte original de ce passage a péri; il nous est parvenu dans une traduction latine du moyen âge, recueillie par V. Cousin : *Procli philosophi platonici opera inedita, Prima pars : de Providentia et Fato et eo quod in nobis*, pp. 171-172.
2. Ruysbroeck s'attirera la condamnation de Gerson pour avoir dit : « Saisir et comprendre Dieu au-dessus de toutes comparaisons, tel qu'il est en lui-même, c'est être Dieu avec Dieu, sans intermédiaire ni différence quelconques capables de mettre en lui et nous un obstacle ou un milieu. » *Noces*, liv. III, chap. I.
3. *De la hiérarchie céleste ; De la hiérarchie ecclésiastique ; Des noms divins ; De la théologie mystique*, plus dix *lettres*, auxquelles on joignit plus tard indûment trois épitres à Apollophanes, à Timothée et à Tite, apocryphes qui n'existent plus qu'en latin.

En fait, l'auteur se nomme bien Denys, mais nulle part ne se présente comme étant l'Aréopagite. Bien plus, le christianisme n'apparaît dans ses écrits que comme un placage. La terminologie est chrétienne; le fond ne l'est guère [1]. Ce contraste, les circonstances historiques peuvent l'expliquer. C'est un fait remarquable que ces mystérieux écrits apparaissent au moment où l'école d'Athènes est fermée. Leur doctrine est celle de Proclus à peine voilée; Proclus et son traité *De malorum subsistentia* sont cités. Quand l'auteur s'aventure sur le domaine de la dogmatique chrétienne, il renvoie à ses θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις, un traité qu'il est seul à mentionner et dont on n'a trouvé trace nulle part, de telle sorte qu'on peut soupçonner là quelque artifice destiné à donner le change.

On sait d'ailleurs avec quelle facilité l'éclectisme des néo-platoniciens s'assimilait toutes les doctrines. Serait-il étonnant que pour survivre à l'arrêt de Justinien l'enseignement de l'école d'Athènes se soit soumis extérieurement au joug de ses ennemis pour sauver son fond menacé? Nous avons dit que les maîtres de l'école condamnée furent accueillis à la cour du roi de Perse, Chosroès. Peut-être est-ce parmi eux qu'il faut chercher l'énigmatique auteur de ces livres sensationnels. C'est du moins une hypothèse que favorise étrangement la confrontation entre la doctrine du pseudo-Denys et l'enseignement des derniers maîtres, Damascius en particulier, qui ne fit que répéter Proclus [2]. Pour ne pas aller au-delà de ce qui est permis dans le domaine de la conjecture, bornons-nous à voir dans le pseudo-Denys un disciple de Proclus.

Le cas de ces livres n'est d'ailleurs pas isolé : on vit

1. « Der Anschluss an Proklus erklärt uns auch die befremdende Erscheinung dass D... gar nichts spezifisch Christliches ins Feld führt », H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900, p. 91.

Baumgarten-Crusius, *(de Dionysio Areopagita)*, Iena, 1836; J. Stiglmayr (*Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften*, Feldkirch, 1895) et Hugo Koch ont fort bien démontré que les idées du pseudo-Denys et les images dont il les revêt proviennent pour la plupart des religions des mystères et de Proclus : le soleil, le calice, le miroir, la maison, la nourriture, l'ivresse, le sommeil, le baiser, etc. V. pour le détail et les parallèles, Koch, *op. cit.*, pp. 198 ss.

2. Cf. *Problème et solutions touchant les premiers principes*, trad. Chaignet, Paris, 1898.



naître en effet, au v^e^ siècle, toute une littérature néo-platonicienne qui essaye de sauver du naufrage tout ce qu'elle pourra faire accepter au christianisme. Tels sont le dialogue d'Aenée de Gaza, *Théophrase ou de l'immortalité des âmes et de la résurrection des corps*, et le dialogue de Zacharie, *Ammonius ou de la construction du monde*. C'est à cette littérature qu'on peut rattacher sans trop d'invraisemblance les œuvres mises sous le nom de Denys l'Aréopagite [1].

Mais l'intérêt qui s'attache aux écrits du pseudo-Denys est ailleurs. Il est dans le fait que cette mystérieuse littérature a été le canal par lequel le néo-platonisme presque tout entier a passé dans la spéculation et dans la mystique chrétiennes, que saint Thomas a révéré le pseudo-Denys presque à l'égal d'Aristote, et que, depuis Scot Érigène, toutes les écoles, celle de saint Victor en particulier, se sont adonnées à l'étude de ces écrits.

1. Les écrits du pseudo-Denys sont nommés en Occident pour la première fois par Grégoire le Grand. Bientôt la confusion s'établit entre le pseudo Denys et le patron de Paris, et cette confusion, imputable à Hilduin, abbé de Saint-Denis, accrut à tel point la renommée de ces livres qu'Abélard, qui s'était élevé contre cette identité, dut se soustraire par la fuite à la colère populaire.

La question de l'auteur n'a été vraiment portée sur le terrain historique que dans les temps modernes. La première initiative de ce genre revient à Laurentius Valla qui montra le désaccord entre l'attribution traditionnelle et les conceptions dogmatiques et ecclésiastiques de l'œuvre. Il fut suivi par Érasme dans son *Commentaire* sur Actes xvii, et par le protestant Daillé, dans le traité *De scriptis quae sub nomine Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni circonferuntur*, lib. II, Genève, 1666.

Quant à la véritable personnalité de l'auteur, les avis sont fort différents. Les uns comme Druon (trad. des *Œuvres de Synesius*, Paris, 1878, introd. p. 128) pensent à Synesius; les autres, comme Lichtenberger et Herzog, à Apollinaire (art. *Denys* dans leurs *Encyclopédies*). Pour Hipler, ce serait un moine égyptien de la fin du iv^e^ siècle qui aurait pris le nom de l'Aréopagite comme nom mystique; pour Böhmer, un abbé de Rhinokolura mentionné par l'historien Sozomène, peut-être Titus évêque de Bostra. Baumgartner-Crusius parle d'un chrétien des premiers siècles, voulant accorder sa foi avec les mystères dionysiens. Frotingham (*Stephan-Bar-Sudaïli*, Leiden, 1886, chap. ix, x), soutient l'opinion que les livres seraient l'œuvre d'un monophysite du vi^e^ siècle, élève de Bar-Sudaïli qu'il célèbre comme son maître sous le nom d'Hierothée. Koch, enfin (*op. cit.*, pp. 255 ss.), dit simplement que l'auteur ne peut être qu'un disciple de Proclus. A mentionner aussi l'opinion de Langen qui parle de deux rédactions superposées, la seconde ayant pour but de recouvrir la première d'un badigeon apostolique (*Röm. quart. Schr.*, 1898, p. 363; *Revue internationale de Théologie*, VII, 1899, pp. 363 ss).

La large diffusion de ces traités au moyen âge ne permet pas de douter que Ruysbroeck les ait eus entre les mains. Et cette présomption est confirmée, comme nous allons le voir, par l'analogie frappante des idées et de la terminologie.

Du pseudo-Denys, Ruysbroeck a gardé tout d'abord l'idée que la connaissance mystique est une science aux règles précises, et à laquelle seuls peuvent accéder les hommes saints [1]. Cette connaissance s'obtient par la réalisation d'un état de vacuité de l'intelligence, « au moyen d'une union supérieure à l'intelligence, lorsque l'intelligence se retirant de tous les êtres et s'abandonnant encore à elle-même, s'unit aux splendeurs qui brillent au-dessus d'elle, et, de toute part inondée de clartés, s'illumine de l'insondable abîme de la sagesse » [2]. Cette connaissance implique donc une privation, un dépouillement, une véritable mutilation de l'homme naturel; c'est dans ce sens qu'il faut entendre la déclaration de notre auteur : οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα; les choses de Dieu s'apprennent non seulement par l'étude, mais par la souffrance [3].

La science mystique, avec sa longue discipline, est exigée par la nature même de Dieu, insaisissable, incompréhensible et indicible. La théodicée néo-platonicienne de Denys se retrouve également sans modification importante chez Ruysbroeck. Dieu est l'être au-dessus de tout, l'Un, sans prédicat. « Dieu est nommé un parce que dans l'excellence de sa singularité absolument indivisible, il comprend toutes choses, et que sans sortir de l'unité, il est le créateur de la multiplicité... Et cette unité, principe des êtres, n'est pas portion d'un tout, mais, antérieure à toute universalité et multitude, elle a déterminé elle-même toute multitude et universalité [4]. »

Dieu étant l'Absolu, « l'essence au-dessus de toute essence l'Un au-dessus de l'être » [5] est supérieur à toutes nos conceptions. On ne peut en avoir une idée que par approximation. Cette approximation se réalise par deux voies : la voie négative ou *apophatique*, et la voie affirmative ou *cataphatique*, conception qui repose sur un texte de Platon (*Timée*, c. XXVIII), reprise par Plotin, mais qui se trouve chez le pseudo-Denys poussée jusqu'à ses derniers développements [1]. Nous avons vu que c'est la méthode utilisée également par Ruysbroeck [2].

1. *Theol. eccl.*, chap. I; *Hier. eccl.*, chap. I; *Epist.* V, *ad Dorotheum*.
2. *De div. nom.*, chap. VII, 3.
3. *Ibid.*, chap. II, 9.
4. *Ibid.*, chap. XIII, 2.
5. *Ibid.*, chap. I, 1. Cf. *Le Miroir*, chap. XVII, XXIII; *Le Royaume*, chap. I, XXXIV.



Mais ce Dieu un, absolu et indéterminé, comment peut-il être en rapport avec la trinité chrétienne? Pour échapper à la difficulté notre auteur procède de la même manière que Proclus, en identifiant l'Un avec la Bonté (τ'ἀγαθόν), qui ne peut être sans rayonner. Il ne peut donc s'agir des hypostases plotiniennes, bien que Denys emploie le terme : ὑποστάσεις; les hypostases chez Plotin dépendent l'une de l'autre dans un ordre dégradant. Il semble que la notion trinitaire ait été introduite presque de force dans la conception de l'Unité, et elle ne laisse pas d'apparaître adventice [3]. « Ces hypostases, dit le pseudo-Denys, habitent l'une dans l'autre, tellement que la plus stricte unité subsiste avec la distinction la plus réelle. C'est ainsi que dans un appartement éclairé de plusieurs flambeaux les diverses lumières s'allient et sont toutes en toutes, sans néanmoins confondre ni perdre leur existence propre et individuelle, unies avec distinction et distinctes dans l'unité (ἀμιγῶς) [4]». Dans ce Dieu, archétype suprême, les paradigmes de toutes choses existent sous le triple aspect qu'implique la trinité [5].

La création est ainsi le résultat d'un rayonnement, ce qui explique la dégradation progressive des manifestations de la vie, car le rayon s'affaiblit à mesure qu'il s'éloigne de son foyer [6].

Là encore, Ruysbroeck suit étroitement le mystique inconnu : lui aussi situe la trinité au centre de l'Un et fait ainsi partir de l'Un l'empreinte tripartite qui marque les

1. *Theol. myst.*, chap. V; *De div. nom.*, chap. VII, 3; *Hier. coel.* chap. II, 3.
2. *Noces*, liv. I, chap. XXI.
3. DELACROIX, *Le Mysticisme spéculatif...*, p. 247.
4. *De div. nom.*, chap. II, 4.
5. *Ibid.*, chap. II, 8 et 9.
6. *Ibid.*, chap. V, 4, 5, 6, 7.

créatures, depuis l'être le plus parfait jusqu'aux confins de la matière [1].

Ce dynamisme de la Divinité, le pseudo-Denys l'exprime sous une forme qui lui est propre [2], et que nous retrouverons également chez Ruysbroeck : c'est sa conception de la *hiérarchie*, étroitement liée à sa théorie du retour à Dieu. Pour combler l'abîme qui sépare Dieu de la création et permettre à celle-ci de revenir à sa source, Denys interpose deux ordres de puissances hiérarchiquement disposées. L'un constitue un courant de haut en bas : c'est la hiérarchie céleste, composée de trois triades formant ensemble neuf chœurs d'anges [3]. L'autre est un courant réversif, de bas en haut : c'est la hiérarchie ecclésiastique qui correspond à la hiérarchie céleste purement spirituelle, et se compose de trois degrés, figurés par trois sacrements, trois ordres sacerdotaux, trois ordres de croyants [4].

Pour remonter à Dieu, l'homme doit franchir les trois degrés de la purification (κάθαρσίς), de l'illumination (φωτισμὸς), de la perfection (τελείωσις) [5].

Étant donnée la dégradation de la vertu divine, le mal ne peut avoir d'existence réelle, car il est simplement une absence de bien. C'est là une pure conception néo-platonicienne [6]. Il n'y a pas, à proprement parler, chez Denys, de théorie du péché, ni de la rédemption par le Christ. Sur ces questions, l'auteur renvoie à ses θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις,

1. *Le Miroir*, chap. XVII; *Les Noces*, liv. II, chap. LVII.
2. Le germe s'en trouve cependant déjà chez Proclus qui aime à parler d'une chaîne qui joint les divers univers : θεῶν σειρά (*Com. in Tim.* 65; in *Parm.* 5).
3. *De coel. hier.* Cf. RUYSBROECK, les *Sept Degrés*, chap. VII ss.
4. Purification, illumination, perfection, — baptême, eucharistie, ordination, — liturges, prêtres, hiérarques, — catéchumènes, initiés, thérapeutes, *De coel. hier.*, chap. V, VI.
5. *De coel. hier.*, chap. VII.
On considère généralement cette division comme appartenant en propre au pseudo-Denys. Le principe s'en trouve déjà chez Platon dont se sont inspirés à leur tour Philon et Plotin. Jamblique parle des degrés de la vertu : ἀγνεία ψύχῆς-κατάρτυσις εἰς θέαν-ἕνωσις. (*De myst.*, chap. X, 5). De même Proclus : ἐπιστήμη-ἔλλαμψις-ἕνωσις (*In Alcib.*, chap. III, 103). Par le pseudo-Denys, cette division a passé dans la scolastique et dans la mystique chrétienne : *via purgativa* — *illuminativa* — *unitiva*.
6. La théorie du mal chez Denys (*De div. nom.*, chap. IV, 18-33), n'est que la reproduction pour ainsi dire littérale du traité de PROCLUS, *De malorum subsistentia* Cf. H. KOCH, in *Philologus*, 1895, pp. 438 ss.



dont l'existence est fort problématique. Cependant le mal est punissable lorsqu'il manifeste l'opposition de l'homme au courant qui l'entraîne vers le bien. Malgré sa coloration chrétienne l'œuvre du pseudo-Denys ne voit dans la rédemption que le point d'arrivée de l'homme qui s'unit à Dieu. Il y a donc là un vide que Ruysbroeck a comblé, comme nous l'avons vu, avec les éléments traditionnels que lui fournissait la scolastique.

Le but suprême de la vie spirituelle, c'est la θέωσις, ou μυστικὴ ἕνωσις. Ceux qui parviennent à ce sommet (οἱ θεοειδεῖς νόες) « sont entrés, par la cessation de toute opération intellectuelle en union intime avec l'ineffable lumière » [1]. « Alors, délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu, ni saisi; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres; unie à l'Inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science; enfin, puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir [2]. » Alors l'âme connaît une jouissance toute spéciale : c'est la *fruition* ou la *touche divine* [3].

Il est inutile de démontrer la similitude entre la doctrine de Ruysbroeck et celle du pseudo-Denys : ce dernier fournit à la mystique chrétienne tous ses éléments et lui transmet en outre un ample contingent d'images que nous retrouverons chez tous ceux qui sont venus puiser à cette source généreuse. Par exemple, l'image des flambeaux dont les flammes individuelles ne constituent cependant qu'une clarté indivise, l'image du fer et du feu qui se pénètrent mutuellement, celle de l'air et de la lumière [4], etc. Aucune influence n'est plus nettement marquée. Ruysbroeck est le pur disciple du pseudo-Denys, et par cet intermédiaire, l'héritier du néo-platonisme systématisé par Proclus, comme

1. *De div. nom.*, chap. I, 5.
2. *De myst. theol.*, chap. I, 3; *De div. nom.*, chap. I, 2.
3. *De eccl. hier.*, chap. I; *De div. nom.*, chap. VII.
4. Cf. RUYSBROECK, *La pierre brillante*, chap. IX; *Les sept clôtures*, chap. XVII; *La plus haute vérité*, chap. VIII, XI.

il était, par saint Augustin, l'héritier du néo-platonisme plotinien.

Cependant il y a chez Ruysbroeck une tendance non dissimulée au panthéisme. Nous n'oserions pas dire qu'il demeure comme son maître aux confins du panthéisme. Sans doute, il s'est défendu d'avoir franchi les bornes permises; mais il faut reconnaître qu'au moins dans l'expression, il a justement prêté au soupçon. Gerson ne s'y est pas trompé quand il signalait des phrases comme celle-ci : « l'homme se voit comme englouti lui-même dans l'unité, par le sentiment intime de son union, et comme plongé dans l'être vivant de Dieu, par la mort à toutes choses. Et là, il se sent une même vie avec Dieu » [1].

En donnant lieu à ces accusations Ruysbroeck suivait-il simplement la pente naturelle de sa pensée, développait-il par lui-même les prémisses qu'il avait trouvées chez ses maîtres, le pseudo-Denys ou les Victorins, ou bien son panthéisme est-il le résultat d'une influence nouvelle qui s'est exercée sur lui? C'est la question qui nous reste à examiner.

## V.

Il est évident tout d'abord qu'il y a au centre même de la doctrine de Ruysbroeck, dans sa théorie du retour à Dieu, un panthéisme virtuel auquel il suffirait de s'alléger de ses éléments scolastiques pour se dégager. Ce n'est pas en vain qu'on montre Dieu en tout, si bien qu'il n'est nulle part, et qu'il n'est rien [2]. Ce n'est pas impunément non plus que l'on assigne comme but suprême à la destinée humaine l'interpénétration de la divinité et de l'humanité. La scolastique, qui contenait elle également d'aussi dangereuses prémisses, n'avait échappé aux conclusions panthéistes qu'en lestant le néo-platonisme qu'elle s'était assimilée d'un poids imposant d'aristotélisme [3]. Elle réalisait ainsi un exact équilibre entre le rationalisme et le mysticisme; mais le dosage était si

1. *La pierre brillante*, chap. III.
2. La vraie formule du panthéisme se trouve chez Scot Érigène d'où elle a passé chez tous les mystiques qui dérivent, directement ou indirectement de lui : *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus* (*De div. nat.*, V, 8).
3. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. II, p. 144.



justement mesuré qu'il suffisait de peu de chose pour rompre l'équilibre en faveur du néo-platonisme. On le vit bien avec maître Eckhart.

Toutefois cette rupture d'équilibre ne s'est pas produite chez Ruysbroeck par le mouvement même de la pensée. Il y a au contraire, chez lui, une perpétuelle méfiance; il côtoie l'abîme, mais il en éprouve le vertige, et redouble alors de précautions. Toute la partie orthodoxe de son œuvre est placée en quelque sorte comme un garde-fou.

Il faut donc admettre chez lui une influence extérieure dont il n'a pas exactement mesuré toute l'action, ou qui, plus probablement, s'est exercée sur lui à son insu. Cette influence nous l'attribuons à la doctrine de Scot Érigène, popularisée par les Beghards et les associations du Libre-Esprit et systématisée par maître Eckhart de Hochheim.

§ 1. Ruysbroeck n'a pas connu directement la doctrine de Scot Érigène, cela va sans dire. Pendant trois siècles, l'Église s'est acharnée contre la philosophie d'Érigène, en qui elle voyait justement la génératrice de l'anarchie spirituelle et du panthéisme populaire. En 1225 encore, Honorius III fulmine contre un livre intitulé *Periphysis*, que lui a signalé l'évêque de Paris, et qui n'est autre que le *De Divisione Naturae* [1]. Après cette époque, il semble que le livre condamné ait disparu; tout au moins il n'est plus lu ni dans les couvents ni dans les écoles. Mais sa doctrine avait passé déjà, par Amaury et David de Dinant, dans la pensée populaire, et dès lors elle poursuivra son cours, en dehors de l'Église, non sans gravement s'altérer ni sans susciter des interprétations que ne pouvait prévoir celui qui l'avait élaborée.

Il vaut donc la peine de considérer brièvement l'homme et l'œuvre qui devaient par la suite jouer un rôle si important dans l'histoire des idées [2].

1. « Nuper... est quidam liber qui perifisis titulatur, inventus, totus scatens vermibus heretice pravitatis. » Denifle et Chatelain, *Chartular.*, t. I, pp. 106-107.
2. Saint-René Taillandier soutient que Scot Érigène ne peut être rendu responsable des hérésies panthéistes des Amalriciens et des frères du Libre-Esprit. (*Scot Érigène*, p. 238.) Contre : H. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif*, pp. 32 ss.

Scot Érigène est vraiment, parmi les maîtres que Charlemagne et Charles le Chauve avaient appelés, d'Italie et d'Angleterre, pour reconstituer un savoir d'école, le seul qui fasse figure de philosophe. Il est de plus un hélléniste, capable de se mettre par lui-même en contact avec l'âme antique et d'emprunter ainsi à la grande tradition dont il ne restait que des débris les éléments mêmes dont il pénètre son génie personnel. Or, dans toutes ces richesses du passé, a quoi va-t-il donner sa prédilection? A la philosophie alexandrine et au néo-platonisme.

Appelé par Hincmar à défendre l'orthodoxie contre le moine saxon Gottschalc qui soutenait la thèse de la prédestination [1], Scot Érigène puise avant tout son argumentation dans la théorie néo-platonicienne de la non-réalité du mal. « Comment Dieu peut-il prédestiner un homme au péché et au mal puisque le péché et le mal n'existent pas? Simples négations de l'être, comment peuvent-ils être les résultats de la volonté de Dieu? La seule cause du péché, c'est la volonté déficiente de l'homme et son seul châtiment, le remords. » On le voit, l'Église avait bien mal choisi son avocat, et justement alarmée, elle s'empressa de condamner le *De Praedestinatione* aux conciles de Valence et de Langres, en 855 et 859. Dès lors, et malgré l'opposition qu'il rencontra, Scot Érigène ne quitta plus la veine inspiratrice de sa pensée. Plus encore : il voulut assurer à son temps le bénéfice de ce haut idéalisme, et il traduisit, en les enrichissant de commentaires, les écrits du pseudo-Denys, reliant ainsi directement le moyen âge à la suprême efflorescence de la pensée antique. On ne peut dire quelle eût été la direction de la pensée médiévale sans cette traduction célèbre; elle eût été tout autre, assurément. Et la signaler ici c'est proprement fixer le premier chaînon du développement philosophique qui, en passant par le mysticisme spéculatif, nous mène jusqu'à la Substance de Spinosa, l'Indifférence de Schelling, l'Idée de Hegel, tous

1. « Celui-là même, disait Gottschalc, qui veut être sauvé et qui travaille d'une foi droite et par ses bonnes œuvres à obtenir la vie éternelle avec l'aide de la grâce de Dieu, perd son temps et sa peine, si Dieu ne l'a pas prédestiné à la vie. » (*Lettre au comte Héberard*, dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. CXII, col. 1554.



noms par lesquels la pensée humaine s'est essayée à exprimer le Dieu inexprimable.

Mis ainsi en contact avec l'émanatisme oriental dont les écrits du pseudo-Denys sont imprégnés, Scot Érigène devait aller jusqu'au bout de sa pensée. Pendant les dernières années de son séjour à la cour de Charles le Chauve, vers 870, il ramassa les éléments divers de sa doctrine en un système puissant dont l'originalité consistait à faire passer dans le dogme chrétien le meilleur de la pensée orientale.

Ce n'était plus là, comme chez Denys, un mariage forcé, une juxtaposition arbitraire, mais une véritable fusion. Et, en même temps que Scot Érigène réalisait un harmonieux équilibre entre deux mondes, deux pensées si différentes à bien des égards, il conciliait également dans son système, avec une singulière intuition de la vie spirituelle, les droits de la raison et les droits du cœur. De sorte que si, en posant l'équation : *recta philosophia vera religio, conversimque vera religio recta philosophia*, Érigène est le père de la scolastique, il mérite tout autant d'être appelé le père du mysticisme spéculatif en établissant au sein de la création un vaste circuit qui a pour point de départ et pour point d'arrivée un Dieu insaisissable pour la raison [1].

De cette imposante construction, dégageons les éléments qui furent repris par les Amalriciens et, par eux, constituèrent la base doctrinale des hérésies à tendance panthéiste dont nous avons déjà vu le rôle au moyen âge.

Reconnaissons avant tout que si l'Église condamna Scot Érigène, celui-ci fut le premier à s'en étonner. Nul plus que lui n'a eu la conviction d'interpréter fidèlement les doctrines traditionnelles [2]. Mais quand il s'agit de donner une forme à cette interprétation, par une singulière tournure d'esprit notre auteur choisit toujours, entre deux expressions, celle qui semble le plus s'éloigner de l'orthodoxie doctrinale. De là ses malheurs, de là aussi les

1. Et sibi ipsi infinitus et incomprehensibilis. Nescit se quid ipse est; Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi et omni intellectui. *De div. nat.*, II, 28.

2. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *op. cit.*, pp. 238; E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, t. I, p. 25.

déviations ultérieures auxquelles donna lieu son système [1].

La conception de Dieu ne diffère pas de celle du pseudo-Denys, le Dieu Un, absolu, indéterminé, si éloigné de nos mesures qu'il ne peut même pas avoir conscience de ce qu'il est. On peut donc dire qu'en regard des conceptions humaines il est un Néant, et pour cette raison, celui-là s'approchera le plus de lui qui, par voie négative, expurgera sa conception de Dieu de toute détermination. C'est la supériorité, bien établie, de la théologie négative.

Pour expliquer le monde, le penseur ne peut donc prendre son point de départ en Dieu qui, par définition, est inaccessible. Il faut qu'il parte des représentations de son esprit. Il établit ainsi que le monde créé est une projection de Dieu, selon les images qui existent en lui comme Archétype éternel. Le monde est ainsi une représentation de Dieu, une théophanie au troisième degré. Au point de départ, il y a Dieu en soi, principe de toutes choses, immobile et absolu : *natura creans sed non creata*. En ce Dieu indéterminé reposent les raisons idéales des choses dont la vertu est de se manifester : *natura creans et creata*. La manifestation des idées éternelles, enfin, constitue le troisième degré de l'être; c'est le monde sensible, *natura creata et non creans*. Le monde sort ainsi directement de Dieu; il est Dieu, simplement séparé du premier Principe par une différenciation de degré. Dieu est immédiatement dans le monde et celui-ci est co-éternel avec Dieu : *proïnde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum* [2]. Il y a identité de substance entre le Créateur et la créature.

1. Sur le système entier de Scot Érigène, v. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 180; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, pp. 83-187; Christlieb, *Das Leben und die Lehre des Joh. Scotus Erigena, in ihrem Zusammenhang mit der vorhergehenden und unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neuern Philos. und Theolog. dargestellt*, Gotha, 1860; du même, *art. Scot Erigène* dans la *Real encyclopaedie* de Herzog; quelques bonnes pages dans Preger, *Geschichte der deutschen Mystiker im Mittelalter*, t. I, pp. 157-166; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. I, pp. 11-26; *Études de philosophie médiévale*, pp. 1-25. Nous n'avons pu prendre connaissance de l'ouvrage de Brilliantoff, en russe, sur l'*Influence de la théologie orientale sur la théologie occidentale dans les œuvres de J. Scot Érigène* (1908). De l'avis de Mr E. Gilson c'est l'ouvrage le plus complet qui ait paru sur notre auteur.

2. *De div. nat.*, chap. III, 17.



Cette conception impliquait une véritable dépersonnalisation des membres de la trinité chrétienne. C'est ainsi que pour Scot Érigène, le Verbe ou le Logos divin *(natura creans sed non creata)* est moins une personne au sens chrétien, une hypostase au sens néo-platonicien, qu'une représentation intellectuelle. Ce n'est pas sans doute ce que Scot Érigène dit en propres termes, mais le fond de sa conception est bien de considérer le Verbe comme une pure entité métaphysique, un *habitus substantiae Dei* [1].

On considère généralement que le point culminant de la doctrine de Scot Érigène, c'est son anthropologie. Il serait plus exact de voir dans sa conception du Verbe l'axe de toute sa philosophie. Car si dans le Verbe se trouve la cause de toutes les théophanies, l'homme compris, qui constituent l'ensemble de la *natura creata et non creans*, c'est le Verbe encore qui détermine le mouvement de retour de la création vers Dieu, mouvement qui aboutit à un quatrième état de l'être, *natura non creata et non creans*, c'est-à-dire à une véritable déification de l'homme et du monde.

Pour légitimer ce retour, Scot Érigène utilise la doctrine de la chute. L'homme à son origine était la théophanie la plus pure de la divinité, portant dans la trinité de ses facultés fondamentales, *intellectus*, *ratio*, *sensus*, l'empreinte de la trinité divine. Mais sa dignité divine, il l'a perdue dans la chute, tout en restant capable de recevoir en lui, continuellement, l'influx de l'énergie divine. Sa destinée est de retourner à Dieu, mais il en est par lui-même incapable, d'où la nécessité d'une rédemption, dont le Verbe est l'agent. Cette déification est progressive, et ses principales étapes ne peuvent avoir lieu qu'après la dissolution du corps dans la mort. Mais déjà ici-bas l'homme peut — *virtute contemplationis* — s'unir à Dieu par une série d'opérations mystiques. Dieu étant en lui, il doit pénétrer jusqu'en ce fond extrême de sa personnalité où se cache la Divinité. La nature visible, elle aussi, participera à ce retour final qui n'est autre pour elle que l'expression suprême du dynamisme divin qui la parcourt.

1. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif...*, p. 24. Cf. Buchwald, *der Logosbegriff des Joh. Scotus Erigena*, Leipzig, 1884.

Telle est, rapidement esquissée, la conception incontestablement grandiose de Scot Érigène. En la ramenant à ses grandes lignes on voit mieux quelle pente dangereuse elle offrait aux esprits de tout ordre. La conception de ce Dieu en perpétuel devenir ne pouvait manquer de frapper les philosophes, de même que la déification de l'homme, proposée aux âmes religieuses comme un but immédiatement réalisable, ne pouvait manquer d'exalter leurs aspirations spirituelles. Mais d'autre part, dans une économie ainsi conçue, où l'homme est représenté comme mû par une force irréductible vers Dieu, que devenaient l'Église, les sacrements, l'idée même de la rédemption chrétienne? Et quelles conséquences devait tirer le vulgaire d'une doctrine qui, tout au moins en apparence, divinisait l'homme, et déniait toute réalité substantielle au mal?

Ces deux ordres de conclusions, si opposées, nous les avons vu passer dans les faits au XIII^e siècle. Des théoriciens comme David de Dinant, Amaury de Bêne, se rattachent aux idées émises par Scot Érigène, tout comme les sectaires de Souabe, ou les libertins qui discréditèrent par leurs immoralités les associations de Béghards ou des frères du Libre-Esprit.

En constatant chez Ruysbroeck, en divers endroits de son œuvre, une singulière similitude de pensée et d'expression avec la doctrine de Scot Érigène, on peut se demander si, en combattant Bloemardinne et les Béghards hérétiques, il n'aurait pas, à son insu, subi l'influence de leurs idées.

L'hypothèse n'a rien d'improbable, et nous la voyons émise pour la première fois par Gerson. Ruysbroeck, dit le chancelier de Paris, s'est égaré en affirmant « que l'âme contemplative voit Dieu par une clarté qui est la divine essence, que l'âme même est cette clarté divine, qu'elle cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue dans son propre genre; qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'Être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine; qu'elle est tellement perdue dans l'océan des splendeurs divines qu'aucune créature ne peut la retrouver, à peu près comme une goutte de vin qui serait jetée dans une grande quantité d'eau; que l'être idéal qu'elle a en Dieu est cause de son existence dans le temps. *...en parlant ainsi, l'auteur n'était pas un hérétique conscient (pertinax), mais il a probablement à son insu subi l'influence de la doctrine des Béghards que lui-même a combattus* [1]. »



Nous n'hésitons pas à reconnaître sur ce point la perspicacité du chancelier de Paris. Pour le fond, il faut en croire Ruysbroeck lui-même qui ne laisse échapper aucune occasion de se défendre d'être panthéiste. Mais il est certain que l'expression qu'il a donnée à sa doctrine ne laisse pas de prêter à de graves malentendus. Si l'on songe que Ruysbroeck essaie de fixer par écrit les moments les plus insaisissables de la vie contemplative, les intuitions inexprimables de l'esprit élevé bien au-dessus de toute réalité tangible, on comprend qu'il n'ait pu trouver de traduction adéquate de ses expériences intérieures. On ne forge pas une langue pour ce qui déborde les mots. Il avait, au contraire, dans la traduction dionysienne entre autres, un vocabulaire tout prêt, le même qu'utilisaient les frères du Libre-Esprit pour exprimer leurs illuminations. Quoi d'étonnant à ce que le docteur orthodoxe et les hérétiques se soient rencontrés à cette limite de la langue où les mots ne sont plus que des approximations? L'hypothèse est d'autant plus vraisemblable que Ruysbroeck, entendant rectifier les opinions néfastes des sectaires sur la vie contemplative de l'union avec Dieu, emprunte pour les combattre les armes mêmes de ses adversaires; il veut montrer que derrière les termes identiques il faut mettre une autre réalité.

§ 2. N'y aurait-il pas cependant une influence plus précise encore qui aurait mis Ruysbroeck en contact avec la philosophie issue de Scot Érigène?

En étudiant la doctrine de notre mystique, on ne peut se défendre d'y reconnaître d'étroites analogies avec la doctrine de maître Eckhart [2]. La tradition parle d'un séjour de Ruysbroeck à Cologne où il se serait pénétré de l'enseignement d'Albert le Grand et de maître Eckhart. Ce voyage n'a rien d'improbable, mais il n'est pas nécessaire pour

1. *Gersonii Opera*, édit. Dupin, Anvers, 1706, t. I, p. 62.
2. Cette influence a été reconnue par BÖHRINGER, *op. cit.*, p. 444; DE VREESE, *Biogr. nat.*, col. 521, 561; VAN MIERLO, *Dietsche Warande en Belfort*, 1910, p. 438; RENAUDET, *op. cit.*, pp. 68, 71.

admettre l'influence du maître de Hochheim sur notre auteur. Dès le début du XIVe siècle, les sermons de maître Eckhart étaient connus aux Pays-Bas; il existe même un manuscrit de ce temps comprenant de ces sermons une traduction en dialecte brabançon [1]. De plus, la condamnation d'Eckhart date de 1329. A ce moment, vraisemblablement, la pensée de Ruysbroeck était déjà formée, et comprenait sans doute des éléments provenant du célèbre mystique. Van Mierlo a justement remarqué que les mêmes expressions latines sont traduites habituellement de la même manière chez Eckhart et chez Ruysbroeck, quoique cette traduction ne s'imposât pas exclusivement [2]. Ces emprunts, Ruysbroeck n'eut pas à les rétracter plus tard, car il les avait fortement intégrés dans son propre système, et, fondus avec ses conceptions personnelles, ils avaient perdu leur allure subversive.

Le grand souci de Ruysbroeck est en effet de faire rentrer ses théories mystiques dans le cadre de la tradition orthodoxe. Ce souci n'existe guère chez maître Eckhart, et, bien qu'il prétende partir de la doctrine de l'Église, il ne laisse pas de témoigner d'un certain mépris pour les conceptions vulgaires auxquelles s'arrêtent les théologiens traditionnels, « *die wol gelert seynd, und grosz pfaffen wöllen sein, das sy sich also schier lassen genügen* ». Il entend donc compléter l'enseignement traditionnel et peu lui importe l'origine des éléments qu'il utilise. Il n'y a rien de ce genre chez Ruysbroeck. Candidement il emprunte à maître Eckhart ce qui s'accorde avec ses propres conceptions, sans se douter qu'il couvre ainsi de l'autorité de l'Église ce que l'Église avait maintes fois condamné.

L'ensemble du système de maître Eckhart se trouve dans ses *Sermons* [3]. C'est donc dans cette imposante collection

1. De Vooys, *Ned. Archief voor Kerkgeschiedenis*, nieuwe serie, dl. III, afd. 1; Van den Bergh van Eysinga, *Ruusbroec in verband met de fransche en duitsche mystiek*, in *De Gids*, 1907, p. 286.

2. *Dietsche Warande*, p. 438. Par ex. *vonke, ongeest, grond*, etc.

3. Nous utiliserons l'édition classique de Franz Pfeiffer (vol. II des *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1857) qui, malgré les travaux du P. Denifle sur les sermons latins d'Eckhart, reste encore la base de toutes les études critiques de la pensée du grand mystique. Pour les parallèles chez Ruysbroeck nous renverrons à l'édition de J.-B. David.



que nous allons maintenant rechercher les idées qui se sont infiltrées chez Ruysbroeck [1].

Il va sans dire qu'une pareille enquête ne peut procéder que par approximation. Nulle part, en effet, Ruysbroeck ne nomme maître Eckhart. Aussi pour restreindre les risques d'erreur, nous bornerons-nous aux seuls éléments pour lesquels existe une double analogie : celle du fond et celle de la terminologie. L'analogie du fond à elle seule serait insuffisante, car les idées d'Eckhart, ayant trouvé une large diffusion chez les frères du Libre-Esprit et chez les Béghards, un certain nombre d'entre elles ont pu pénétrer chez Ruysbroeck par ce canal. Et l'analogie de l'expression, considérée isolément, serait tout aussi peu décisive, car les termes employés par maître Eckhart se retrouvent en grande partie chez les autres mystiques allemands, Kraft de Boyberg, Tauler, Suso, et parfois dans une acception différente.

Tout le système d'Eckhart n'est que le développement de sa notion de l'*être*, qui est la seule réalité. Dieu est *celui qui est*, et en dehors de lui, il n'y a rien, c'est-à-dire, en renversant les termes de la proposition, rien n'est en dehors de Dieu. Cet état d'*être* supérieur à toute détermination, Eckhart l'exprime en appelant Dieu *ein überswesende wesen : Got ist ein wesen? ez ist nicht war : er ist ein überswesende wesen und ein überwesende nichtheit* [2]. On ne peut ainsi l'exprimer par un nom ni se le figurer sous une forme. Il pénètre toutes choses, mais il est au-dessus de toutes choses : *Er hat aller creaturen wesen in im, er ist ein wesen das alle wesen in im hat... Dasz er ist in allen creaturen, daz ist er doch dar uber* [3].

1. Sur le système de maître Eckhart en général, v. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik*, t. I, pp. 368 ss.; Ch. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle*, pp. 31-104; Martensen, *Meister Eckhart*, Hamburg, 1842; Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, Berlin, 1868; A. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart*, Strasbourg, 1871; Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger*, Fribourg, 1895; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, pp. 135 ss.

2. Pfeiffer, p. 319.
Ruysbroeck dit de même : *Het overwesen Gods, de onghebeelde bloetheit*, *Les XII Béguines*, p. 36; *Le Miroir*, p. 206.)

3. Pfeiffer, p. 268.
Ruysbroeck : *Die onbegripelike hoghe nature Gods, die onthoghet allen*

Mais ce Dieu amorphe est virtuellement fécond. Il ne pourrait rester à l'état de nature innaturée *(ungenaturte natuur)*, de désert silencieux enveloppé dans le grand sommeil [1]. Or, si engendrer est l'œuvre d'une pensée, il faut que la divinité commence par se penser. Eckhart établit ainsi que la première manifestation de la Divinité est l'Intelligence : *Der herr ist ein lebende, wesende, ystige vernünftigkeit, die sich selber verstet... sein wesen ist sein bekennen... seine substancie und sein natur und sein wesen ist sein beckennen* [2].

L'acte par lequel Dieu se connaît est donc un acte de génération. En se pensant la Divinité engendre le Verbe : *Der fürwurf des verstentnisses ist daz ewige Wort... Der vatter sicht aff sich selber mit einer einfaltigen bekantnusz, und sicht in die einfaltige lauterkeit seins wesens, da sicht er gebildet alle creaturen, da spricht er sich selber; das wort ist ein klar bekantnusz, und das ist der sun* [3].

Cette génération du Fils est une génération éternelle, c'est-à-dire qu'éternellement Dieu se différencie de lui-même : *Das ewige verstentnisse des vater erbildet er sein bild sin selbes, sinen sun... Sein würcken ist seinen sun geberen, den gebirt er allzeyt* [4].

A son tour l'association du Père et du Fils engendre le Saint-Esprit, car ils ne peuvent se retenir d'engendrer telle est grande la joie et la jouissance qu'ils éprouvent à créer. Le Saint-Esprit n'est ainsi rien d'autre que la joie de la

*creaturen... want God is boven allen creaturen, ende buten ende binnen allen creaturen, ende alle ghescapen begrijp is te inghe hem te begripene.* (*Noces*, p. 37.)

1. PFEIFFER, pp. 242, 266.
Ruysbroeck reprend les mêmes images pour exprimer ce premier stade de la divinité : *abys der onghenaemtheit, die donkere stille, die grondelose zee, die wilde woestine.* (*Les XII Béguines*, p. 79; *Les Noces*, p. 107.)

2. PFEIFFER, pp. 336, 337.
Ruysbroeck : *Nadien dat die almachtige Vader, in den gronde sine vruchtbaerheit hem selven volcomelike begrepen hevet.* (*Les Noces*, p. 187.)

3. PFEIFFER, p. 337.
Ruysbroeck : *Al dat levet inden Vader, onvertoent in enicheit, dat levet inden Sone ute ghevloten inder openbaerheit... Soe is die Sone, dat ewighe Woert des Vaders, ute ghegaen, een ander persoen inder Godheit.* (*Les Noces*, pp. 187, 189.)

4. PFEIFFER, p. 378.
Ruysbroeck : *Want daer is altoes nuwe ghebaren in nuwe bekennen, nuwe behaghen ende nuwe untgheesten.* (*La Pierre brillante*, p. 258.)



Divinité qui s'extériorise. *Er gebirt einen sun und gebirt in alzemale nüwe und frische, und hat so grozen lust an dem wercke, daz er anders nicht entut danne daz er daz wercke wircket und den heiligen geist in ime und alle dinc.* L'essence de l'Esprit, c'est la Bonté ou l'Amour; c'est en lui que Dieu aime toutes les créatures : *Güete ist der heilige geist; güete daz ist da got uz smilzet und gemeinet sich allen creaturen* [1].

Nous retrouvons ici l'idée de la Divinité en devenir de Scot Érigène avec ses diverses étapes : l'Être absolu, *natura quae creat et non creatur;* le Verbe, *natura quae creatur et creat;* l'univers, *natura quae creatur et non creat.* Arrivés à ce point, Eckhart et Ruysbroeck se séparent de Scot Érigène. Celui-ci voyait la quatrième et dernière étape de la divinité dans le retour de l'esprit délivré du corps aux raisons divines : *natura quae nec creatur nec creat.* Eckhart et Ruysbroeck songent plutôt au Saint-Esprit : *ende dese gheest en baert noch en wert gheboren, maer hi moet ewelike uutvloyen* [2].

L'Être divin est ainsi considéré sous un double aspect : dans son essence et avant toute différenciation de personnes, la Divinité est immobile; sa caractéristique c'est le repos : *Gotlich nature ist ruowe* [3]. Par l'activité des personnes, la Divinité devient active; elle se détermine comme Dieu [4].

Ce Dieu en devenir, de qui dérive tout le monde créé, inspire à Maître Eckhart une sorte d'ivresse métaphysique qui s'est communiquée à Ruysbroeck. Un torrent perpétuel

1. PFEIFFER, p. 124.
Ruysbroeck appelle le Saint-Esprit à l'égard des deux autres personnes de la trinité leur amour mutuel : *Hare beyder minne, die een met hem beyden is inder selver naturen. Ende si beveet ende doregheet, werckelijc ende gebrukelic, den Vader ende den Sone, ende al dat in hem beyden levet, met alsoe groter rijcheit ende vrouden, dat hieraf alle creaturen ewelike swighen moeten; want dat onbegripelike wonder dat in deser minnen leghet, dat onthoeghet ewelike allen creaturen verstane.* (*Les Noces*, p. 191.)

2. RUYSBROECK, *Les Noces*, p. 109; Eckhart, édit. PFEIFFER, pp. 92, 206, 479.

3. PFEIFFER, pp. 152, 214. RUYSBROECK, *Les XII Béguines*, p. 84.

4. PFEIFFER, p. 181. Eckhart spécifie nettement la distinction entre la divinité immobile et Dieu : *Got der würcket, die gotheyt nit, sy hat auch nit zu würkende, in ir ist auch kein werck. Gott und gotheyt hat unterscheyd an würcken und an nit würcken.* Cette distinction est beaucoup moins nette chez Ruysbroeck; il se contente de montrer l'essence divine immobile : « *Van naturen ende van wesene ewelic stille, ende onbeweghelic* ». (*Les XII Béguines*, pp. 82-83; *Les Noces*, pp. 187-190.)

de vie jaillit de la Divinité et se répand à tous les degrés de l'être : *in disem ewigen uzflusse, da alliu dinc uzgeflossen sint ane sich selber da waren si in im* [1]. Renonçant à exprimer le cycle éternel des choses venant de Dieu et retournant à lui, nos deux mystiques appellent l'activité créatrice un *maintenant perpétuel : Got schöpfet die welt und alliu dinc in einem gegenwürtigen Nu* [2].

Mais à côté de cette création éternelle qui entretient dans l'univers une perpétuelle jeunesse, il y a eu une création dans le temps. Cette création est un acte volontaire de Dieu, auquel il s'est déterminé par amour. C'est pourquoi Eckhart met cette création dans le temps en rapport avec l'Esprit saint qui est bonté *(güete) : er ist ein werkmeister und ein würker des werdens in der ewikeit und in der zeit* [3]. Aussi comme Dieu en son principe c'est le Rien, on peut dire que les choses ont été créées de rien : *die Dinge sint geschaffen aus nichts* [4]. Évidemment, Eckhart fait effort ici pour conserver le dogme de la création *ex nihilo*, sans réussir cependant à dissimuler complètement sa véritable pensée qui est de faire de la création une manifestation non pas des *idées* divines mais de l'*Être* divin lui-même. Sur ce point, Ruysbroeck a corrigé sa pensée dans le sens du dogme chrétien et a ainsi évité le panthéisme auquel aboutit fatalement Eckhart en identifiant le monde et Dieu. Ruysbroeck donne ainsi une place beaucoup plus importante à la théorie des *idées*, et se rapproche plus du pseudo-Denys que de Scot Érigène dont s'inspire ici Maître Eckhart [5].

1. PFEIFFER, p. 582.
Ruysbroeck parle de même de l'*ewich uutvlieten, overmits die gheboert des Soens in ere anderheit met onderscede na ewigher redenen.* (*Les Noces*, p. 188.)

2. PFEIFFER, p. 266.
Ruysbroeck : *God bescouwet hem selven ende allen dinc in enen ewighen Nu.* (*Les Noces*, p. 187.)

3. PFEIFFER, p. 497.
Ruysbroeck : *omne dat hi sine... goede toenen woude, so hevet hi ghescapen.* (*Le Royaume*, p. 127.)

4. Cité par PREGER, *Niedners Zeitschrift für hist. Theol.*, 1864, p. 175; DELACROIX : *Mystic. spéculatif*, p. 185.
Ruysbroeck : *mit sinen vrien wille, overmits sine ewighe wijsheit, soe heeft hi alle dinc ghescapen van nieute.* (*Les XII Béguines*, p. 78.)

5. Voir surtout les passages très explicites de RUYSBROECK dans le *Miroir*, chap. XVII.



Le mystique flamand prend les mêmes précautions quand il s'agit du retour de la création en Dieu. En fait, il ne considère que l'union de l'âme qui, au sommet de la vie mystique, se fond en Dieu. En accord avec son eschatologie, il admet la dissolution des choses matérielles et la destruction des pécheurs irréductibles.

Cependant, malgré ces amendements, il s'inspire visiblement de Maître Eckhart.

Le point de départ commun aux deux spéculatifs se trouve dans la conception de l'Ame. Pour Eckhart, l'âme est une autre forme de Dieu, Ruysbroeck y voit simplement un fragment de la Divinité. Mais cette différence ne l'empêche pas d'adopter la série d'opérations que Maître Eckhart attribue à l'âme en marche vers la forme première de la Divinité : l'Unité indéterminée. L'âme est entraînée, comme toutes choses, par le torrent incessant qui émane de la Divinité [1], mais le fait qu'elle est emprisonnée dans un corps implique une discipline qui lui permettra de se dégager et d'entrer ainsi en contact avec Dieu. Cette discipline a une double forme. Elle est d'abord un abandon *(gelâzenheit)* : l'homme doit renoncer à lui-même, à ses penchants, à ses joies, aux créatures. Elle est ensuite une simplification, une abstraction *(abschiedenheit)* : l'âme fait l'unité en elle-même, elle devient immobile, tendue tout entière vers un même objet qui est Dieu; et dans ce repos elle finit par apercevoir l'Être simple et immobile et se fond en lui : l'homme devient Dieu. Il est inutile de fournir ici des preuves textuelles; il faudrait citer l'œuvre presque entière de Ruysbroeck pour montrer son accord avec Maître Eckhart. Celui-ci, d'ailleurs, dépend lui-même de conceptions antérieures dont Ruysbroeck a peut-être subi également l'influence directe.

Quant à la psychologie qui soutient toute la théorie de l'union mystique, Eckhart comme Ruysbroeck l'ont empruntée telle quelle à la scolastique. Mais comme Ruys-

1. Rien ne ressemble plus à la doctrine d'Eckhart que ces paroles de Ruysbroeck : *God is ene vloyende ende hebbende zee, die sonder onderlaet vloyt in alle sine gheminde na elcs behoeven en weerde; ende hi is weder in ebbende alle die ghegaeft sijn, in hemel ende in erde, met al dat si hebben ende vermoghen.* (*Les Noces*, p. 113.) Cf. PFEIFFER, p. 68.

broeck traduit les termes latins de la même manière que Maître Eckhart, alors qu'il pouvait choisir entre plusieurs synonymes, il nous faut, là encore, admettre sa dépendance à l'égard du mystique allemand [1]. Il n'est point jusqu'à la conception du mal considéré comme un degré inférieur de l'être qu'on ne retrouve exprimée presque dans les mêmes termes chez Eckhart et chez Ruysbroeck, bien que celui-ci ait sur le péché une théorie explicite, en accord avec le dogme de l'Église : *alles das gebrechlich ist, das ist abfahl von wesen* [2]. Et lorsque Ruysbroeck, en termes magnifiques, exalte la priorité du devoir charitable sur la jouissance religieuse, ne donne-t-il pas un écho amplifié à cette parole de Maître Eckhart : donner à manger à celui qui a faim vaut mieux que se livrer à une stérile contemplation [3]?

L'influence de Maître Eckhart sur Ruysbroeck n'est donc pas douteuse, et par lui notre mystique se rattache par un nouveau lien au néo-platonisme.

Est-ce à dire que toute originalité soit absente du système que nous avons étudié, que l'esprit de Ruysbroeck se soit servilement soumis à la lettre des doctrines inspiratrices? Par quelques brèves remarques, jetées ça et là, au cours de notre travail, nous avons déjà noté tout l'effort de création par quoi se distingue notre auteur. Comment, du reste, expliquerait-on la place indépendante prise au XIVe siècle

1. Les forces de l'âme *(Kraften, Krachten)* sont de deux sortes : les forces naturelles *(natürliche, natuerlike, nederste krachten)* se rapportent au monde; ce sont la force irascible *(zürnerin, tornighe kracht)*, la force concupiscible *(begerunge, begeerlike kracht)*; la raison *(redelicheit, redelicheit)*, la liberté de volonté que ne mentionne pas Eckhart *(vriheit des willens.)* Les forces supérieures *(oberste kraft, overste krachten)* concernent Dieu et l'éternité; ce sont la mémoire *(memoria, memorie)*, l'intellect *(verstentnisse, verstennisse)*, la volonté *(wille)*. Cf. PFEIFFER, pp. 170, 319, 383, 171, 319, 366; RUYSBROECK, *Les Noces*, pp. 56 ss; *Le Royaume*, pp. 139-142; *Le Miroir*, pp. 167-168.

2. PFEIFFER, p. 376.
Ruysbroeck : *ende hier om alsulc ghebrec en maect ons niet onghehoirsam.* (*La Pierre brillante*, p. 216.)

3. *Wie wol das inner leben das best an im selber sey, doch ist etwan das uszer besser, so das not ist, an leiplicher hilff, als dem hungerigen besser ist essen geben, denn die weyl sich über an innerlicher schauwung. Darumb an rechter not ist besser über die werck des usseren menschen zu der erbermde mir oder dem nechsten, denn sich setzen in ein inner mussigkeit des innern menschen an bekennen und begerung.* PFEIFFER, p. 295.



par Ruysbroeck et son école, au milieu des systèmes les plus divers, et l'action exercée dans la suite par la mystique spéculative? La vie seule propage la vie. Il nous faut donc maintenant réunir en faisceau les résultats obtenus, dégager un jugement d'ensemble, et justifier ainsi la tâche que nous avons entreprise de rendre à un penseur si longtemps méconnu sa vraie place dans l'histoire de la philosophie.

## CHAPITRE XIV

### L'originalité et l'influence de Ruysbroeck.

Comme l'âme l'esprit a son secret. L'originalité du penseur ne consiste pas seulement dans la valeur des matériaux qui entrent dans sa pensée, mais encore dans les lois particulières selon lesquelles il organise ces matériaux pour les faire siens. Se contenter de dissocier, d'isoler les éléments constitutifs d'un système, c'est rester à l'extérieur de la pensée d'un homme.

Or le mouvement même de la pensée, c'est la combinaison, succédant à l'analyse. La qualité, la profondeur de ce travail personnel permet seule de porter un jugement d'ensemble sur un penseur et sa doctrine.

### I.

Nous remarquerons tout d'abord que cet état de combinaison obéit à la loi du développement, qui est la loi même de la vie. La doctrine d'un homme comme Ruysbroeck s'éclaire singulièrement quand on peut saisir, sous la chatoyante étoffe de la pensée, les fermes membrures de la vie. Ruysbroeck n'est pas un inspiré, dans le sens communément donné à ce terme qui réduit à rien la part de la dialectique. Mais il n'est pas non plus une sorte de génie solitaire, élaborant en dehors du siècle un système sans attache avec la terre. C'est la vie même qui lui a mis la plume à la main, et la marche de sa pensée suivra dès lors étroitement la marche des événements. De là ces modifications successives, ces retours en arrière, ces élans fougueux, suivis eux-mêmes de nouvelles retenues.

Prenons pour exemple la doctrine centrale du système de Ruysbroeck : l'union mystique. Elle est esquissée, dans ses grandes lignes, dans le premier ouvrage de notre prieur, *Le Royaume des Amants*. Opposée aux théories libertines des frères du Libre-Esprit, elle se présente alors comme une



discipline aux règles précises. Mais bientôt après, comme emporté par son propre élan, Ruysbroeck dépasse les règles qu'il a lui-même prescrites, et dans l'*Ornement des Noces spirituelles* il semble que les mouvements de son esprit ne subissent plus aucune contrainte : la Divinité s'offre à l'homme comme une réalité saisissable. C'est qu'ici Ruysbroeck a quitté les faits concrets; il s'est élevé à l'absolu, dans un domaine où ses premières théories sur les sacrements, l'autorité de l'Église apparaissent comme des étapes dépassées. Évidemment, il traduit là une expérience personnelle, qui lui a été possible parce qu'il possédait en lui le nécessaire contrepoids. Mais il sent peu après le danger que présente une pareille généralisation pour ceux qui n'ont pas le contrepoids d'une doctrine préalable. Il rectifie alors, s'explique sur certains termes; il revient dans une série de traités sur l'union indispensable de la vie pratique et de la vie contemplative. La trace est évidente d'une longue mise au point. Et la pensée n'arrive vraiment à une ferme conclusion que lorsque les ardentes polémiques soulevées par les écrits du début se sont apaisées : le *Livre de la plus haute vérité* et le *Traité des douze béguines*, tout imprégnés de la sérénité du soir, recueillent, comme en un testament, les expériences de toute une vie.

Tel est le premier élément dont il faut tenir compte pour juger la pensée de notre mystique. Aussi avons-nous cru nécessaire de faire la place aussi ample que possible à l'histoire. Dans l'âge d'effervescence sociale et religieuse que fut le XIVe siècle, la doctrine de Ruysbroeck veut répondre aux besoins des âmes tels qu'ils se manifestaient. Sa pensée s'explique par le temps nettement circonscrit qui l'encadre. Aussi convient-il de la juger, non au point de vue du XVIe siècle comme le font les auteurs protestants qui voient volontiers en Ruysbroeck un précurseur de la Réforme, ni au point de vue du XIIIe, avec les apologistes catholiques qui considèrent le siècle de saint Thomas comme l'âge d'or du christianisme, mais au point de vue de la situation religieuse de l'époque.

Les autres éléments qui concourent à former cette pensée très spéciale qu'on appelle le mysticisme spéculatif sont d'ordre intellectuel.

Ce sont les deux grands courants : la scolastique et le néo-platonisme. Comment se sont-ils combinés, pénétrés : c'est dans la réponse à cette question que réside le puissant intérêt d'une étude des sources philosophiques.

Bien que la scolastique contienne un élément mystique, voire panthéiste, incontestable, elle représente avant tout une construction d'ordre dialectique. Pour établir cette construction, la scolastique fait appel à des éléments très divers : on peut dire qu'il n'est pas un grand système de l'antiquité qui n'ait trouvé asile dans cet imposant édifice : Aristote et Plotin, Platon et saint Augustin, les philosophes arabes et les philosophes juifs, tous ont apporté leur pierre [1]. Le génie de saint Thomas a su cimenter fortement ces matériaux hétérogènes. Mais le caractère principal de l'œuvre scolastique est dans une présupposition : la religion — la religion chrétienne s'étend — est une révélation directe remise à l'Église. En utilisant les données de la scolastique, Ruysbroeck trouvait donc un abri pour sa propre pensée, un cadre solide qui avait la garantie de l'autorité ecclésiastique. Il se trouvait protégé contre lui-même.

Ruysbroeck, en effet, n'est rien moins qu'intellectualiste. Même lorsqu'il paie le plus large tribut à la scolastique, il ne réussit pas à renier sa nature spirituelle. Il sent vivement que Dieu n'est pas à la portée de la métaphysique. C'est alors que pour saisir ce grand *Inconnu*, le néo-platonisme se présente. Nous assistons alors au jeu passionnant d'un esprit qui tente de concilier en lui la tradition, représentée par la scolastique, et l'initiative spirituelle, représentée par le mysticisme issu du néo-platonisme.

La conciliation, Ruysbroeck la trouve dans une série de dosages extrêmement délicats, où s'affirme véritablement son originalité. Il ne se livre entièrement à aucun des deux systèmes.

Il est légitime, sans doute, de rattacher Ruysbroeck au grand courant de pensée néo-platonicien. Nous avons signalé les ressemblances profondes qui les unissent l'un à l'autre. Les lignes principales de la construction présentent à peu

1. Voir A. LEGENDRE, *Introduction à l'étude de la Somme théologique*, Paris, 1923, chap. VI, § 2, les sources philosophiques de S. Thomas, pp. 100 ss.



près le même aspect : c'est le Dieu innommé qui se manifeste dans la création pour se déterminer, c'est le puissant dynamisme qui circule jusque dans les parties les plus reculées de l'univers, c'est la nostalgie du divin, travaillant la création tout entière, le retour, enfin, de toutes choses à la source originelle, la béatitude trouvée dans le repos de la Divinité immobile.

A y regarder de plus près cependant, les différences ne sont pas moins grandes que les ressemblances. A quoi aboutit en effet la spéculation néo-platonicienne? A une conception de Dieu absolument différente de la conception chrétienne. Le Dieu de la théologie chrétienne s'approche de l'homme dans la mesure où celui-ci s'approche de lui. Ces deux grandeurs, la misère humaine et la miséricorde divine, finissent par se rencontrer en Jésus-Christ, médiateur qui tient à la fois de la divinité et de l'humanité. Le Dieu du néo-platonisme, au contraire, semble se dérober à mesure que l'homme essaie de l'atteindre. Ce Dieu qui fuit perd ainsi toute caractéristique, tout attribut. La conséquence en est que la rédemption n'a, pour ainsi dire, plus de sens. Si le salut n'est plus que la réintégration de la créature dans le grand Tout divin, le rédempteur perd le rôle qu'il a volontairement assumé. La conséquence en est encore que la vie est nettement sacrifiée à la métaphysique. La valeur sociale d'une pareille religion est pratiquement nulle. On le vit bien quand les frères du Libre-Esprit et les Béghards se chargèrent de populariser ces principes, nés assurément d'une forte pensée, mais incapables de stimuler le courage de vivre.

C'est ce que Ruysbroeck a parfaitement entrevu. Séduit incontestablement par le haut idéalisme du néo-platonisme, il lui a emprunté sa conception générale des choses. Il a dégagé du système tout ce qui lui paraissait pouvoir se concilier avec l'orthodoxie dogmatique, en insérant dans les cadres tout préparés que lui offrait le néo-platonisme les données de la théologie chrétienne. Il maintient la procession plotinienne, le retour de l'âme à sa source, mais il les associe au dogme de la trinité et à la rédemption. Il garde le déterminisme divin qui assure à l'âme sa déification progressive, mais il fait intervenir dans l'œuvre de

la sanctification les prescriptions de l'Église et les sacrements. Aussi ne dit-il pas, comme Maître Eckhart, autrement libéré de la tradition, que l'homme est nécessaire à Dieu, mais bien que Dieu est nécessaire à l'homme. Le point optique est absolument différent, et, par voie de conséquence, le sens de la vie est tout autre. Le néo-platonisme montre la béatitude dans une véritable dépersonnalisation; Ruysbroeck assigne à l'homme un devoir, et subordonne la connaissance à l'action, selon cette parole du Christ johannique : si vous faites la volonté de mon Père, vous saurez.

Dans cet état de combinaison, l'orthodoxie reste-t-elle intacte? La tradition orthodoxe, certes, on la retrouve tout entière chez notre auteur. Elle est dans sa cosmologie, dans ses vues pessimistes sur la nature humaine, dans le rôle des sacrements et de l'Église, dans le regard même qu'il jette au delà de la mort. Mais tout cela est posé comme un voile. Il suffit de le soulever pour apercevoir la pensée intime, la religion personnelle de Ruysbroeck. Et l'on admire alors la maîtrise avec laquelle il a su plier l'une à l'autre des notions en apparence irréductibles : l'univers fermé de Ptolémée et le monde magnifiquement nuancé, toujours en construction des néo-platoniciens; la conception scolastique de la vie considérée comme un ensemble de phénomènes rationnels et la conception mystique des destinées cosmiques et humaines; la foi régulière et la triomphante ascension de l'âme vers son principe, bien au delà des distinctions de la terre; la mort enfin, avec son tribunal incorruptible dont la sentence n'est susceptible d'aucune révision, et le flux incessant d'énergie divine, s'épanchant à tous les degrés de l'être et poussant invinciblement le monde vers l'universelle rédemption.

Toute l'originalité de Ruysbroeck est dans cette magistrale conciliation. Les conceptions auxquelles il offre un asile dans sa pensée n'agissent pas à la façon d'un acide qui ronge le vase où on le verse. Elles ne restent pas non plus côte à côte, sans se pénétrer, de telle sorte que le mort ne tarderait pas à emporter le vif. Ruysbroeck ne se contente pas d'emprunter des matériaux : il les assimile, il les fait esprit de son esprit, si bien que, mêlés à sa pensée intime, ils perdent les signes mêmes de leur origine étrangère.



Dira-t-on que ce travail de combinaison ne suffit pas pour parler de l'originalité de Ruysbroeck? Mais alors il faudrait prétendre également que l'architecte ne fait preuve d'aucune personnalité lorsqu'il ordonne, suivant le plan dessiné dans sa pensée, les pierres qu'il a à sa disposition. De même, la longue tradition philosophique fournit les matériaux; toute tentative pour bâtir un système nouveau ne peut que s'inspirer par quelque côté de l'aristotélisme, du platonisme ou du néo-platonisme [1]. Mais le génie du penseur a libre carrière pour disposer, suivant une fin entrevue, ces éléments acquis, pour les sculpter, les évider, les combiner, de telle sorte que l'ornementation qui résulte de ce travail est, au juste, une véritable création.

L'homme ne pouvant, comme on l'a dit, « échapper à son propre angle facial », subissant le passé sans lequel il ne serait pas, l'originalité ne consiste pas tant à *innover* qu'à fournir un sens ou un aspect nouveau aux matériaux existants. La preuve en est que, dans tant de systèmes divers, ce qui constituait à l'heure où ils parurent des *nouveautés*, n'a pas toujours été la partie la plus durable de ces systèmes. C'est le lieu de rappeler ici la parole de Pascal : « qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont jouent l'un et l'autre mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi de mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition » [2].

Or, cette disposition différente pour Ruysbroeck révèle une perspicacité, un sens de l'actuel auxquels le recul du temps donne une singulière valeur. Il a entrevu quelles étaient, dans l'immense approvisionnement de la scolastique, les doctrines qui tomberaient rapidement au rang de poids morts, qui seraient, à bref délai, incapables de nourrir les âmes. Dans les vides qui se trouvaient ainsi devant lui, après qu'il eût allégé la scolastique de ses théories pas-

1. H. Bergson, *La philosophie (Coll. la Science française)*, Paris, 1915, p. 8.
2. *Pensées*, édit. Havet, art. VII, 9; t. I, p. 99.

sagères, il a su loger des éléments vivaces, empruntés à d'autres courants philosophiques, et reconstituer ainsi une tradition spirituelle capable d'affronter le jugement de l'avenir.

Nous n'en donnerons qu'un exemple puisque, aussi bien, nous avons, dans les chapitres immédiatement précédents, étudié de près ces procédés de combinaison.

Nous avons vu comment, avec une audace singulière, Ruysbroeck s'installe au centre de l'esprit pour chercher à en établir la réalité indépendante. En cela il rompait ouvertement avec la scolastique. Que disait Saint-Thomas en effet? Il envisageait l'homme comme un composé, le résultat d'une alliance entre l'âme et le corps si intime que, séparés, ces deux éléments ne pouvaient avoir d'existence substantielle. L'âme ne pouvait être véritablement âme que par son association avec le corps, et comme elle est le siège de l'intellectualité, il ne pouvait y avoir d'opération intellectuelle sans une participation corporelle. Or, préludant en ceci aux théories modernes de l'indépendance de la pensée, Ruysbroeck, en faisant appel sur ce point au néoplatonisme, ne redoute pas de fixer la personnalité tout entière dans l'âme, de conférer à celle-ci une existence propre absolument détachée de tout support matériel. Et par voie de conséquence, il établit un mode de connaissance *direct*, une *intuition* (du latin *intueri*) que nous retrouverons dans la doctrine cartésienne de la distinction radicale, doctrine qui est entrée comme une poutre maîtresse dans la philosophie moderne.

On peut voir une autre preuve de l'originalité de Ruysbroeck dans ses métaphores. Il y aurait à faire un travail tout nouveau et fort instructif, que nous suggérons volontiers aux étudiants, sur le sens profond de la terminologie des mystiques. Il y a plus ici qu'une étude d'art ou de littérature : l'analyse d'un procédé dont la primauté sur tous les autres moyens d'expression philosophique a été reconnue par celles des écoles modernes qui font passer en première ligne la vie de l'esprit [1].

1. E. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, 1913, pp. 47 ss. H. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903.



S'il est vrai que notre intelligence, dans son long passé, a accumulé, sur une même perception primitive, des concepts différents, qui souvent se contrarient l'un l'autre et qui ont été déformés dans la suite des âges par une sorte de torsion utilitaire, il est évident que les termes, qui veulent exprimer cette perception, ne répondent que très imparfaitement à la réalité primitive dont ils dérivent. Le mot tel qu'il nous vient aujourd'hui aux lèvres est ainsi, si l'on peut dire, une paresse; il nous dispense de refaire en sens inverse toute la série des étapes qu'une idée a parcourue depuis le jour où elle a jailli spontanément de la vie toute fraîche jusqu'à l'heure présente où nous l'enfermons dans un vocable usuel. C'est dire que les termes sont inadéquats à la réalité immédiate, et par conséquent l'image, la métaphore qui, sous des aspects variés, évoque la réalité, la fait deviner, la suggère dans sa printanière originalité, est véritablement « l'instrument de choix pour la pensée philosophique ». Les termes ne peuvent atteindre l'essence des choses; l'image en forçant l'esprit à sortir de son mécanisme routinier a chance tout au moins de l'approcher.

Cette méthode, à laquelle les modernes, tel Bergson, ce maître en métaphores, ont donné de si admirables développements, a été celles des mystiques. Incapables de couler dans le moule étroit des mots les sensations recueillies au cours de leurs investigations dans le royaume de l'esprit, ils n'ont pu qu'exprimer le reflet de leurs contemplations dans des images aussi variées que possible. La métaphore est ainsi comme la clé d'or de leur système, et l'on s'exposerait à ne rien saisir de la pensée mystique si l'on négligeait ce travail de traduction. Il est la broderie savante composée avec les fils mêmes de la trame de fond.

Aussi se fait-il que l'œuvre tout entière de Ruysbroeck est une vaste allégorie. Là, son originalité reste hors de pair. Il ne s'est pas contenté de puiser au réservoir commun d'images que les mystiques avaient à leur disposition. Il a créé par lui-même, il a forgé, d'un patient et rude labeur, des métaphores qui font de lui à la fois un maître de la langue et un maître de la pensée. Pour saisir le système de notre mystique à ce moment de virginité où il tente d'expri-

mer la réalité, il faudrait prendre une à une ces métaphores, longuement les étudier, les confronter, réduire les disparates qu'elles peuvent présenter entre elles, arriver ainsi par une tension soutenue de l'esprit à évoquer l'intuition qu'elles recouvrent de leur manteau bigarré. Impossible travail. Le plus qu'on puisse faire c'est de les faire entrer délibérément dans l'exposé de la doctrine, et, pour cet exposé, de suivre aussi loin que possible les directions qu'elles suggèrent. Il y aurait une véritable mutilation à dégager trop radicalement le système de son revêtement allégorique : l'image tient à lui comme la peau à la chair.

L'originalité de Ruysbroeck, avons-nous dit, a été en grande partie dans la combinaison qu'il a su opérer entre des éléments philosophiques différents, venus les uns de l'aristotélisme scolastique, les autres du néo-platonisme, et de pénétrer le christianisme de cette combinaison. Ce faisant, Ruysbroeck a véritablement été l'*homme de l'heure*, ce qui est une autre façon d'être original. En mêlant en une doctrine homogène des matériaux si divers, il obéissait à une nécessité de l'histoire, et il reproduisait en sa personne un phénomène qui s'était manifesté, dix siècles auparavant mais sur un théâtre autrement large.

On vit alors le christianisme non pas, comme on le croit généralement, se substituer simplement à la civilisation antique, mais se pénétrer des ressources que celle-ci lui offrait, tout en gardant sa personnalité propre. Aussi l'organisme nouveau qui s'établit sur les ruines du monde ancien eut-il la fortune singulière de reprendre à son bénéfice et d'allier l'inspiration religieuse de l'Évangile et l'âme mystique que le néoplatonisme et le syncrétisme universaliste du IIIe siècle avaient éveillée. On peut dire que cette combinaison protégea l'institution nouvelle contre le matérialisme; elle la protégea à la fois contre le ritualisme envahissant et l'intellectualisme des scribes en sauvegardant l'indépendance du sentiment religieux. Jusqu'au XVIe siècle où les deux éléments se dissocièrent pour reprendre leur physionomie propre, ce fut elle qui maintint ouverte l'échappée sur l'infini. Et elle apparaît chaque fois que cette issue menace de s'obstruer.



Ne nous étonnons donc pas de voir les mystiques chrétiens adopter ce compromis. Au XIVe siècle, sous la pression de la misère et des aspirations sociales, le monde est comme soulevé par une grande poussée vers Dieu, vers un Dieu que l'on puisse saisir et posséder de toute l'intensité de la douleur humaine. A cette universelle aspiration l'Église déchue ne pouvait offrir d'issue. Et dans le domaine intellectuel, la scolastique, dégénérant en logomachie, était incapable, elle non plus, de donner aux esprits le pain qu'ils réclamaient. Que pouvait Aristote, dans ces temps d'inanition, avec son farouche intellectualisme, sa cause efficiente et sa cause finale, son Dieu immobile qui ignore les choses en-dessous de lui, ses vertus inférieures? Le néo-platonisme, au contraire, avec sa morale religieuse, son Dieu qui grandit à mesure que l'homme monte, son Être parfait tel que nous voudrions être nous-mêmes et auquel on s'unit en lui ressemblant, était bien fait pour soulever l'homme au-dessus de lui-même et l'arracher à son esclavage.

Mais ici se présentait le danger dont le XIVe siècle précisément offrait les plus lamentables illustrations. En plaçant l'homme sur la pente de la piété mystique, n'était-ce pas l'exposer à choir soit dans l'anarchie morale, soit dans le quiétisme stérile, peut-être dans les deux à la fois? Ces redoutables éventualités, Ruysbroeck les a prévenues en introduisant un quatrième élément dans son système : une morale pratique. L'agent de l'union mystique, ce n'est pas l'intelligence, mais la volonté; ce n'est pas la spéculation, mais la sanctification.

Ce réalisme, sans doute, Ruysbroeck en a trouvé le germe avant lui, chez les néo-platoniciens, chez saint Augustin, chez saint Bernard, etc. Mais en orientant résolument la mystique vers l'action, la *vie commune* comme il dit, il a su se préserver de l'intellectualisme outrancier qui toujours tarit la vie. Il est peu d'exemple chez les philosophes d'une pareille volonté de ne pas perdre pied, de garder contact avec la terre et la vie de tous les jours. Aussi sa mystique peut-elle s'appeler aussi bien une morale, morale simple et vaillante qui ne dispense les hommes d'aucun des degrés qui mènent à la perfection. Elle croit que le travail est une loi sacrée, qu'être homme c'est une rude et noble

tâche, que le mal n'est pas une fatalité à subir passivement mais un ennemi à combattre. Elle ne se résigne pas à penser que le péché est éternel; elle accorde qu'il est bien dans la nature humaine en vertu d'un douloureux héritage, mais tout de suite après elle déclare, avec des accents qui confinent véritablement au chant, que l'humanité n'est pas une réalité immobile, qu'elle se fait chaque jour un peu plus, qu'elle est en devenir et que ce que nous pouvons espérer de plus haut n'est encore qu'un faible symbole des réalisations qui nous sont assurées. Ce ne sera jamais fini d'aimer, d'espérer, de servir, car la contemplation la plus élevée, en nous dotant de vertus nouvelles, nous pousse à des activités toujours nouvelles.

L'image, assurément originale, qui nous est suggérée par cette morale n'est pas l'échelle mystique dont l'extrémité supérieure se perd dans l'infini du ciel, mais plutôt le jet d'eau qui vigoureusement s'élance, s'épanouit en gerbe et retombe dans la vasque d'où il rejaillira encore d'un rythme identique.

On voit quelle application pratique Ruysbroeck a su faire de la théorie néo-platonicienne des deux mouvements ascendant et descendant. On voit aussi quel stimulant énergique il a fourni à la piété et à la vie en général. Cette primauté de l'action rapproche, là encore, Ruysbroeck de nos tendances modernes qui rejettent toute orthodoxie intellectualiste et mettent en première ligne une preuve expérimentale qui précède l'explication. En postulant l'adéquation parfaite de la connaissance et l'être, Ruysbroeck retourne les termes de l'aphorisme dogmatique : *ce que l'on vaut dépend de ce que l'on croit.* Il dit, lui, *ce que l'on croit dépend de ce que l'on vaut.* Et par là, encore une fois, sa doctrine, malgré d'évidentes insuffisances, reste très actuelle.

*Tantum homo habet de scientia quantum operatur.* L'homme ne sait absolument que dans la mesure où il agit. Enfants d'un âge mécaniste, nous avons pour la plupart à réapprendre avec saint François, avec Ruysbroeck, avec les maîtres de la pensée française, Descartes et Pascal, que celui-là seul saura qui se sera dégagé par un rude labeur du corporel, que la connaissance est subordonnée à la



purification et que l'existence — nous entendons l'existence totale qui ne s'emprisonne pas dans le fini — n'est pas « une donnée immédiate qui s'impose, mais un problème qu'il faut résoudre », « un objet éloigné où il s'agit d'atteindre » [1].

## II

Si la voix de Ruysbroeck n'avait pas eu un accent tout nouveau, si sa doctrine n'avait rien apporté d'original, on ne comprendrait pas l'extraordinaire influence de notre auteur.

Les vrais grands hommes ne sont pas tant des innovateurs que les interprètes intelligents de leur temps, des guérisseurs d'âme capables aux époques de fléchissement de contenir vigoureusement le libertinage spirituel et l'anarchie morale et d'instaurer à nouveau la foi, la santé intérieure et la dignité humaine. C'est parce que Ruysbroeck a prêté son âme, comme une conque immense, aux voix multiples d'un siècle bouleversé et frémi de toutes les cordes de son être à tous les vents qui secouaient les esprits qu'il a éveillé des échos prolongés. Les hommes de son temps et ceux qui vinrent après eux, en lisant ce merveilleux interprète de leur misère, se reconnurent. Mais à côté du portrait ils trouvèrent le remède dans l'évocation de la vie vraie et d'une discipline spirituelle bienfaisante. Ainsi Ruysbroeck et l'école issue de sa pensée contribuèrent-ils, plus que d'autres, au redressement des esprits. Jusqu'au XVI^e^ siècle, qui suscita contre les mêmes défaillances des disciplines nouvelles, le mysticisme pratique — les documents sont explicites à cet égard — fut un des grands réorganisateurs de la morale et de la pensée. Et dans cette œuvre, l'influence de Ruysbroeck ne saurait être sous-estimée.

Dès le XIV^e^ siècle, en effet, il n'est pas de centre intellectuel qui n'ait été pénétré par la doctrine de Ruysbroeck. En 1360 déjà, Ruysbroeck pouvait dire que sa pensée était allée jusqu'au pied des Alpes [2]. Pour cette diffusion, sans précédent à l'époque, la traduction latine de Jordaens

1. J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, 1921, p. 344.
2. *Prologue* du Frère Gérard, in *Bydragen*, p. 14.

fut un incomparable véhicule, ainsi que la version, moins littéraire mais peut-être plus scrupuleuse de Gérard de Groote. On connaît encore d'autres traductions contemporaines, mais leurs auteurs sont restés anonymes; quant à la traduction des *Noces spirituelles* par Thomas a Kempis, dont l'existence est fermement attestée jusqu'au XVII^e siècle, on n'en a retrouvé aucune trace.

Mais c'est aux XVI^e et XVII^e siècles surtout que la renommée de Ruysbroeck devint véritablement universelle, ce qui prouverait que les attaques de Gerson, renouvelées par Bossuet à la fin du grand siècle, n'eurent pas la portée qu'on serait tenté de leur attribuer. On assiste à ce moment à une imposante floraison de traductions. C'est en Italie, en 1538, une traduction latine des *Sept degrés* et de *la Pierre brillante*, d'auteur inconnu, dédiée à un prêtre de Bologne, Nicolas Bargilesius. C'est en Allemange, en 1552 la première édition de la fameuse traduction de Surius, rééditée en 1608, 1609 et 1692, et que Louis de Blois fit entrer en larges extraits dans ses anthologies religieuses.

Mais le latin constituait cependant, malgré sa connaissance généralisée, un obstacle à la pénétration de la pensée de Ruysbroeck dans les cercles populaires. La première traduction de notre mystique en langue commune fut une traduction italienne, éditée à Venise en 1565 *per M. Mambrino da Fabriano*. Au début du siècle suivant parut une traduction française des *Noces spirituelles*, rééditée à Toulouse en 1619 [1]. Il faut citer enfin deux traductions allemandes en 1621 et 1701, une traduction complète des traités du prieur de Groenendael en langue espagnole en 1696. Tout cela sans préjudice d'importants fragments de l'œuvre de Ruysbroeck que les auteurs d'un très grand nombre de traités, conformément à l'esprit du temps, ont incorporés dans leurs propres ouvrages en omettant toute indication d'origine.

De cette abondance de témoignages il résulte que Ruysbroeck fut, jusques et y compris le XVII^e siècle, un des directeurs les plus écoutés de la vie spirituelle.

1. Voici le titre exact de cette traduction : *L'Ornement des Nopces spirituelles. Composé par le divin docteur et très excellent contemplateur Jean Rvsbroche. Traduict en François par vn Religieux Chartreux de Paris. Auec la vie de l'autheur à la fin du liure.* 1606. *A Tolose, Par la Vefue de J. Colomiés et R. Colomiés, imprimeurs ordinaires du Roy. Avec privilège de sa Majesté.*



Cette autorité, en particulier au XVII^e siècle, repose en grande partie sur la correspondance que présentait à ce moment la situation religieuse de l'époque avec celle que nous avons décrite au XIV^e siècle. Sur un théâtre moins étendu mais aussi troublé. Groenendael avait joué un rôle qui n'est guère différent de celui de Port-Royal et de la Congrégation de l'Oratoire [1]. Ce parallélisme, déjà si frappant quand on étudie le milieu, devient singulièrement suggestif lorsque l'on voit les défenseurs de l'ordre spirituel, Descartes et Malebranche en première ligne, puiser à leur tour à la veine néo-platonicienne qui avait alimentée la doctrine de Ruysbroeck et de son école. C'est que, dans la combinaison que les penseurs mystiques avaient élaborée, la piété n'avait jamais été sacrifiée à la spéculation, qu'un exact équilibre avait été maintenu entre la tradition et les éléments étrangers.

Ainsi s'explique encore que la ligne suivie par l'influence de Ruysbroeck est si différente de la direction prise par la spéculation de maître Eckhart, dont l'origine philosophique est cependant la même.

Tandis que la philosophie d'Eckhart va de plus en plus se dépouillant de ses éléments chrétiens et suscitant le panthéisme renouvelé de Jacob Boëhme, de Schelling, de Hegel et de Feuerbach, le mysticisme de Ruysbroeck, parti des mêmes prémisses, détermine un courant de pensée infiniment plus religieux et plus chaud. C'est à lui qu'il faut rattacher l'institution des Frères de la Vie commune d'où sortiront le plus beau livre écrit de la main des hommes : l'*Imitation de Jésus-Christ*, et le mouvement de réforme intérieure auquel est associée la congrégation de Windesheim [2]. C'est lui qui renouvelle la spiritualité alanguie de l'ordre franciscain par les écrits d'Henri HERPHIUS, auteur

1. Cf. F. STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle ; Pascal et son temps*, t. I, pp. 126 ss.

2. Dans son *Chronicon Bethleemticum*, IMPENS appelle Ruysbroeck *vena unde processit fons et inchoatio reformationis novae canonicorum regularium in his terris.* (Cap. 1, a. 2, § 1.)

d'un *Miroir de la perfection*, qui reproduit presque textuellement les *Noces spirituelles*. C'est lui encore qui, très probablement, inspire la mystérieuse *Théologie germanique* et baigne ainsi le seuil de la Réforme.

La relation avec les Frères de la Vie commune est hors de doute. Nous avons dit la profonde impression que Gérard de Groote rapporta de ses diverses visites à Groenendael. Lorsque en 1382, un an après la mort de Ruysbroeck, Raynaud Minnenbosch ou Munenbode fonda à Eemstein le monastère du Saint-Sauveur, Gérard de Groote obtint de Raynaud que les frères suivraient la règle de Saint-Augustin, après y avoir été initiés par un prêtre profès de Groenendael, Godefroid Wevel. La même année, Gérard se décida à constituer en ordre religieux les jeunes clercs avec lesquels il vivait. *Ad hunc ordinem regularium instituendum*, dit Thomas a Kempis, *praecipue inductus fuit propter singularem reverentiam et amorem venerabilis domni Johannis Rusebroec... et aliorum ibidem religiose conversantium probatissimorum fratrum in ordine regulari : quos dudum personaliter in Brabantia visitaverat, a quibus magnam aedificationis formam ob multam ipsorum humilitatem et simplicis habitus deferentiam traxit et annotavit* [1]. La mort empêcha Gérard de réaliser son projet, mais les frères qui l'avaient entendu sur son lit de mort réitérer son désir, se chargèrent d'exécuter ses dernières volontés. C'est ainsi qu'en 1386, sous l'impulsion de Florent Radewyns, fut fondé le célèbre monastère de Windesheim qui devait avoir une si profonde influence sur la réformation des mœurs cléricales par la diffusion de la *moderna devotio* [2].

Dans les Pays-Bas, la doctrine de Ruysbroeck se répandit par les mystiques de l'association : Henric Mande, né en 1360, surnommé *le Ruysbroeck du Nord*, qui dans ses nombreux ouvrages ne fait que reproduire la mystique de notre prieur [3], et Gerlach Peters, né en 1378.

1. *Vita Gerardi Magni*, cap. XV.
2. L'influence de Ruysbroeck se fit sentir également en France, en particulier au monastère de Château-Landon, qui fut réformé selon le modèle de Groenendael. SANDERUS, *Chor. sacr. Brab.*, t. II, p. 30.
3. Voir sur lui BUSCH, *Chron. Windes.*, pp. 450 ss.



Mais le grand titre de gloire de Windesheim est surtout d'avoir préparé la Renaissance en mettant l'accent sur l'importance de la culture alliée à la piété. « On ne peut trouver ailleurs de cause plus grave de déformation que dans la négligence de nos contemporains à associer à l'étude des lettres et des sciences, avant tout, la pratique des vertus et l'honnêteté de la vie. » Cette parole de Jean Standonck exprime toute l'œuvre des maîtres et des élèves de l'école. Parmi ceux de Deventer, il faut citer Nicolas de Cues, Longolius, l'ami de Mélanchton, et surtout Erasme. Parmi ceux de Zwolle, Jean Wessel, dit Gansefort, le maître de Reuchlin à qui Luther rendit un témoignage plein de gratitude. Dans le domaine pédagogique, il convient de relever les noms de Rodolphe Agricola, le principal promoteur de l'étude du grec, de Jean Standonck, recteur de l'Université de Paris en 1485, de Louis Dringenberg, recteur des écoles latines de Schlestadt où se formèrent la plupart des ouvriers de la Renaissance allemande, de Jean Sturm enfin, le père de l'Université de Strasbourg.

Il semble que nous voici très loin de Ruysbroeck. Les préoccupations littéraires n'ont pour ainsi dire aucune place dans l'esprit de notre humble prieur; il ne soupçonnait guère la source incomparable qu'offrait pour la culture intellectuelle le riche trésor des œuvres de l'antiquité. Et cependant l'humanisme religieux procède de la même inspiration et répond au même but que l'œuvre de Ruysbroeck. C'est la grande pitié de l'Église dégénérée, inculte et misérable qui parle chez Ruysbroeck et stimule les réformateurs de Windesheim. Car la corruption marche de pair avec l'ignorance. Ruysbroeck, de tendance pratique, s'attaque à la première; les Frères de la Vie commune à la seconde. Si différent que soit notre moine forestier des savants humanistes de Deventer, de Zwolle ou de Liége, il n'en est pas moins relié à ceux-ci par un lien direct puisque c'est lui qui orienta Gérard de Groote vers son œuvre réformatrice et que Windesheim est sorti tout entier de l'âme de Gérard.

Ce lien établi, peut-on faire de Ruysbroeck un précurseur de la Réforme du XVI^e siècle?

Il y a une cohésion trop étroite entre les événements

humains pour qu'on ne puisse trouver quand on le veut des arguments plus ou moins vraisemblables en faveur de cette thèse. On peut sans doute alléguer l'influence sur Luther de Jean Wessel, de Groningue, dont le réformateur disait : « si j'avais lu plus tôt ses écrits, mes ennemis pourraient croire que Luther a tout puisé dans Wessel, tellement son esprit et le mien sont d'accord » [1]. Mais si Wessel enseigne la justification dans des termes qui rappellent la doctrine de Luther[2], son exposé, fortement imprégné de néo-platonisme, est purement intellectuel et ne descend pas dans les profondeurs de conscience où le moine saxon s'est si longtemps débattu. On peut relever encore une certaine similitude entre Luther et un autre frère de la Vie commune, Johann Pupper de Goch († 1475), l'auteur d'un traité *De libertate christiana*, dans lequel on a voulu retrouver le dogme central de la Réforme [3], sans voir qu'en réalité Goch faisait dépendre la justification du mérite. Ces exemples ne nous paraissent donc pas suffisants. Tout au plus montrent-ils que l'atmosphère où se développa la Réforme émanait en grande partie de Windesheim.

Mais il y a la fameuse *Theologia Deutsch*, le mystique écrit du « Francfortois » anonyme. Indubitablement, dans ce traité que Luther édita d'abord partiellement en 1516, ensuite dans sa totalité en 1518 en le faisant précéder d'une préface enthousiaste, on peut relever l'influence de Ruysbroeck. Luther dit dans son introduction que la doctrine du Francfortois « rappelle celle du docteur illuminé Jean Tauler ». Mais Tauler avait subi l'influence de l'ermite de Groenendael, et nous avons cru pouvoir établir que le mystérieux Canclaer, qui vint visiter Ruysbroeck en son ermitage, et Tauler n'étaient qu'un seul et même personnage. De plus, la doctrine de la *Théologie germanique* rappelle au moins autant la doctrine de Ruysbroeck que celle de Tauler. C'est le même mysticisme à base spéculative, la même doctrine de l'unité substantielle de Dieu et du monde incessamment renouvelé par le dynamisme divin,

1. In *Opera*, édit. Walch, t. XIV, p. 220.
2. Voir les textes dans DOELLINGER, *La Réforme et son développement intérieur*, trad. PERROT, t. III, p. 4.
3. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation*, Gotha, 1886², t. I, p. 92.



le retour de la création dans le sein du Créateur. Mais, comme chez Ruysbroeck, la métaphysique est entièrement subordonnée à la morale. La tendance générale du livre est avant tout pratique [1].

On connaît le témoignage rendu par Luther à la *Théologie germanique* : « Je ne crains pas de mettre ce livre à côté de la Bible et des œuvres de saint Augustin, car, plus que tout autre, il m'a appris ce que sont Dieu, le Christ et l'homme. » Le réformateur cependant, dont l'esprit est si différent de la spéculation néo-platonicienne, est loin de s'être assimilé toute la doctrine de l'écrit anonyme. S'il s'en est inspiré, il l'a au préalable allégé de ses éléments panthéistes. Et s'il se rencontre avec lui, c'est exclusivement dans sa piété pratique qui fait consister le bonheur dans l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine. Il y a donc quelque exagération à faire de Luther un disciple du Francfortois. Le *Commentaire sur les Psaumes* où l'on a voulu voir une application des idées de *la Théologie germanique* aux textes sacrés, se rattache surtout à saint Augustin. Pour ce qui est de la doctrine de Luther, elle est bien à lui; elle a jailli de ses méditations angoissées et de sa conscience. Luther a pu, vers 1512-1515, nourrir son cœur de la chaude piété qui circule dans la *Théologie germanique;* son esprit, en tous cas, est resté à l'abri du levain panthéiste que, quelques années plus tard, Calvin dénonçait comme le « venin caché » du mysticisme allemand [2].

Quant à la nécessité d'une réforme dans l'Église, que proclame si énergiquement Ruysbroeck, c'est une préoccupation que notre moine partage avec les grands fondateurs d'ordres monastiques, avec Grégoire VII, avec nombre de sectes hétérodoxes du moyen âge, et qui ne suffit pas pour lui valoir le titre de pré-réformateur. Depuis que l'Évangile

1. Sur la *Théologie germanique*, voir A.-V. MULLER, *Luthers theologische Quellen, seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar*, Giessen, 1912; A.-W. HUNZINGER, *Lutherstudien, I : Luthers Neoplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-1515*, Leipzig, 1906; ID., *Luther und die Deutsche Mystik*, in *Neue kirchl. Zeitsch.*, 1908, XIX, pp. 972 ss; H. MANDEL, *Theologia Deutsch, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, Leipzig, 1908; M. WINDSTOSSER, *Étude sur la Théologie germanique*, Paris, 1911.
2. *Lettres de Jean Calvin*, édit. Bonnet, t. II, p. 259.

de Jésus de Nazareth, Esprit fait pour la liberté, s'est incarné dans une institution, les meilleurs des hommes n'ont jamais pris leur parti des déviations qu'il a subies. Ce courant protestataire traverse tout le moyen âge, soit qu'il s'exerce au-dedans de l'Église, soit qu'il agisse en dehors des cadres de la tradition et dépasse parfois, en d'étranges déformations, la vérité chrétienne. Dira-t-on qu'il prépare la Réforme parce que Luther et Calvin se sont élevés eux aussi contre la décadence de l'Église et la corruption des clercs? Il y a autre chose chez les Réformateurs, une conception de la vie chrétienne et une doctrine qui suffisent à établir toute la distance qui les sépare de la piété du moyen âge et, en particulier, des mystiques spéculatifs.

## III

Les mystiques spéculatifs, pour les estimer comme ils le méritent, il faut donc les replacer dans la situation historique qui les fit naître. Mais surtout il faut les étudier dans leur juste alignement philosophique. Alors seulement leur doctrine reprend tout son relief, sa forte originalité si injustement méconnue.

On est trop tenté encore de voir dans le mysticisme une morbidesse religieuse, se manifestant, en dehors de toute pensée véritable, en extravagances et en mièvreries sentimentales. Que ces inanités se soient trop souvent rencontrées chez les mystiques, nous n'en disconvenons pas. Mais aurions-nous songé à relever Ruysbroeck de sa poussière s'il nous avait fallu poursuivre de pareilles fumées?

Que si, au contraire, le mysticisme est dans son essence l'effort de l'esprit pour saisir l'infini; s'il est avant tout intuition, sincérité, liberté intérieure en réaction contre tout formalisme; s'il dépasse le domaine de l'étendue pour s'établir au centre de la pensée; si enfin, allié à la spéculation, il continue le néo-platonisme et tente comme lui de fournir une philosophie de l'intelligible, alors sa place est marquée dans l'histoire des idées.

Cette place, il nous paraît qu'elle n'a pas encore été justement estimée. Des études qui se pousuivent actuellement sur le moyen âge on peut légitimement espérer pour les



mystiques spéculatifs plus d'honneur que ne leur en accordent encore les historiens de la philosophie, car déjà ils apparaissent, non plus comme des héritiers passifs aux mains desquels se serait stérilisée une grande tradition, mais comme des initiateurs, des précurseurs des temps modernes.

Les travaux très spéciaux de M. Pierre Duhem ont déjà établi que les principes dont se réclame la science moderne viennent de plus loin que Newton, Galilée et Copernic. Ces travaux ont découronné la Renaissance de son orgueil usurpé et rendu au moyen âge l'honneur d'avoir donné l'essor à la science expérimentale. Il est apparu ainsi, à la lumière des textes les plus sûrs, que les linéaments de notre connaissance actuelle du monde sont à chercher au sein de l'Université de Paris, au XIVe siècle. Ses maîtres d'alors, Buridan de Béthune, Albert de Saxe, Grégoire de Rimini, Nicole Oresme, mort sur le siège épiscopal de Lisieux, Jean de Bassols et d'autres sont les véritables initiateurs des temps modernes [1].

Et voici que l'histoire de la philosophie, en s'occupant de découvrir la source d'où découlent les méthodes de pensée qui constituent l'esprit moderne, dépasse elle aussi le « grand siècle » et la Renaissance, et tend à réhabiliter le mysticisme spéculatif.

C'est à lui, en effet, qu'on peut légitimement rattacher les doctrines modernes qui établissent la primauté de l'esprit et légitiment, comme moyens d'investigation pour parvenir à la connaissance immédiate, l'intuition et la vie intérieure. Et c'est au thomisme, plus encore qu'à Descartes, qu il convient de relier le second courant de la pensée moderne : celui qui comprend les philosophies de la raison pure [2]. Or, nous avons vu dans quelle mesure la doctrine

1. Cf. A. DUFOURCQ, *Le Christianisme et l'organisation féodale*, Paris, 1911; ID., *Les Origines de la science moderne d'après les découvertes récentes*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1913, pp. 349 ss.
P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, I, 1906; II, 1909; *L'Évolution de la Mécanique*, 1903; *Les Origines de la Statique*, 1905; *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, etc.

2. Cf. surtout, outre Picavet, E. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913; *Index scolastico-cartésien*, 1913; *Le thomisme, introduction au système de S. Thomas d'Aquin*, 1920; *Études de philosophie médiévale*, 1920, pp. 1-124.

de Ruysbroeck est imprégnée de scolastique. De telle sorte que les deux courants qui traversent notre philosophie contemporaine se retrouvent, mêlés mais bien discernables, dans ce curieux phénomène intellectuel qu'on nomme le mysticisme spéculatif.

Descartes, en qui l'on voit volontiers le père de la philosophie moderne, est lui-même un héritier, un héritier génial sans doute et qui a su, sur bien des points, donner une forme définitive aux matériaux de la tradition, mais enfin un transmetteur, un ordonnateur autant et plus qu'un novateur. Nous contristerons certainement les cartésiens impénitents en faisant ainsi rentrer dans l'alignement le grand méthodologiste qui, tel un sommet dominateur, semblait diviser le monde de la pensée en deux versants : le versant de l'ombre et le versant de la lumière.

Nous ne pensons pas cependant diminuer sa gloire incomparable, et, pour nous mettre à l'abri des colères de ses chaleureux disciples, nous ne pouvons que nous réfugier derrière ses propres paroles. « Je ne suis nullement, dit-il, de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles; au contraire, j'accommode les miennes, à celles des autres, autant que la vérité me le permet [1]. »

Quelles sont ces « opinions » et quels sont ces « autres »? Lorsque nous serons fixés sur ce point nous verrons que le génie de Descartes s'est employé moins à prendre une initiative personnelle qu'à grouper et à revivifier par une méthode nouvelle les éléments qu'il trouvait dans la tradition mystique et néo-platonicienne du moyen âge.

Que cherche en effet Descartes? Le récit de la fameuse nuit du 10 novembre 1619 où Descartes vit fulgurer devant lui les linéaments de sa méthode, nous l'apprend [2]. C'est une certitude absolue, conforme à l'essence des choses et à la vision immédiate que l'âme, en tant qu'agent exclusif des opérations intellectuelles, peut en avoir. Descartes entend donc prendre son point d'appui dans la région

1. *Lettre du 2 mai* 1644, au P. Mesland (*Œuvres*, édit. Adam et Tannery, Paris, 1897-1910, t. IV, p. 113).
2. Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris, 1691, t. I, p. 84.



transcendantale où sont les premiers principes. Ainsi, au départ déjà, notre philosophe se rencontre avec les mystiques qui s'établissent, eux aussi, dans l'infini ou le parfait. Mais pour atteindre ce centre d'opérations, de multiples démarches sont nécessaires. De la périphérie au centre s'étendent plusieurs cercles concentriques qu'il s'agit de franchir successivement.

Tout d'abord, l'esprit qui se recueille sur lui-même reconnaît qu'il ne possède pas lui-même la capacité de voir directement. Il ne saisit le monde que par intermédiaire ou réflexion. Il se trouve « obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles »; il expérimente que les pensées qui lui viennent ne sont pas frappées directement par la réalité, mais qu'elles constituent des ingérences étrangères. Nous pensons ordinairement avec les opinions des autres; le mécanisme de la pensée s'est substitué à la pensée originale qui se dégage à l'état pur de la contemplation même de la réalité. Il est donc de toute nécessité de se libérer des opinions reçues, des opinions douteuses, des fausses raisons et des préjugés dont, par voie d'héritage, l'esprit se trouve encombré. Il faut, dit Descartes, « écarter ces anciennes et ordinaires opinions à qui le long et familier usage qu'elles ont avec moi donnent droit d'occuper mon esprit contre mon gré » [1].

Pareillement, il faut dépasser le témoignage des sens, évidemment trompeurs puisque les données qu'ils fournissent sont soit illusoires, telle la douleur qu'un amputé ressent dans un membre qu'il n'a plus, soit erronées, puisque la distance, par exemple, modifie à nos yeux la taille d'un arbre ou la forme d'une maison.

La raison elle-même, instrument des opérations discursives, ne peut être considérée comme parfaitement pure; deux mathématiciens, par exemple peuvent déduire de données identiques des solutions différentes. Que l'on fasse sur tous les objets qui peuvent solliciter l'esprit, une expérience de ce genre, il se trouvera toujours, en dernière analyse, que la réalité objective nous échappe et que, selon la profonde parole de Pascal, « la dernière démarche de la

1. *Méditation I^re^*, *Œuvres*, édit. Adam-Tannery, t. IX, p. 17.

raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » [1].

Tel est le *doute méthodique* par lequel Descartes révoque provisoirement en doute les idées fournies par la raison, les témoignages des sens et les opinions. Il n'y a là ni scepticisme ni négation délibérée, mais une discipline dont les mystiques déjà avaient fait usage et qui, sous sa forme négative, est essentiellement positive puisqu'elle vise « à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile... à voir s'il ne resterait point après cela quelque chose qui fût entièrement indubitable » [2].

Le penseur, quand il a fait ainsi table rase, se trouve-t-il devant un néant absolu? Non, car il découvre d'abord en lui des *idées innées*, qu'il ne tient de personne, que la raison n'a pas élaborées, qui sont universelles et s'imposent d'elles-mêmes à l'entendement. Au nombre de ces idées se trouve la connaissance innée que les hommes ont de Dieu. Par conséquent l'homme sincère est obligé de reconnaître qu'il est suspendu à une Réalité qui le dépasse de toutes parts, cause intelligente et origine de toutes choses. Or, l'innéisme ou l'exemplarisme constitue le centre même de la doctrine des mystiques spéculatifs qui l'avaient repris de saint Augustin et du néo-platonisme. En l'installant au cœur de leur système, ils rompaient ouvertement avec saint Thomas qui avait vivement combattu cette doctrine [3].

L'existence de Dieu comme principe est donc pour Descartes la première et fondamentale certitude. Il y en a une autre qui se rattache étroitement à la première. Descartes, nous venons de le voir, avant de reconstruire sur des bases nouvelles, détruisait tout par le moyen du doute méthodique. Mais cette opération, par quel instrument l'effectuait-il? Par la pensée. De sorte que le fait de penser ne saurait être sans une personnalité réellement indépendante dont l'existence se manifeste précisément par les opérations intellectuelles.

1. *Pensées*, édit. Havet, art. XIII, 1; t. I, p. 192.
2. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison* (*Œuvres*, t. VI, pp. 29, 31). Cf. RUYSBROECK, *Les Noces*, liv. I, chap. XXX, XXXI; liv. II, chap. XXXII; *La Pierre brillante*, chap. II.
3. Intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas. *Somme*, Ia, quaest. LXXXIV, art. 3.



Tel est le sens du fameux *cogito ergo sum*. « Pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose [1]. » Or, dans l'immense désert que Descartes vient d'établir par son doute provisoire, ce « quelque chose » ne peut être qu'une réalité absolument indépendante des choses extérieures, aussi détachée du corps que des limitations impliquées par le raisonnement ordinaire. A côté de Dieu, la pensée — distincte de la raison — apparaît donc comme une seconde et indubitable réalité, comme le principe même de la vie. Et cette seconde et indubitable réalité nous fournit du même coup un indubitable renseignement sur la nature de Dieu : Dieu est Pensée, Esprit, car le plus ne peut venir du moins. La pensée humaine est une flamme allumée au grand foyer divin.

Cette doctrine, dans le génial développement que lui a donné Descartes, il n'a pu la trouver que dans le mysticisme néo-platonicien où elle avait déjà pris une forme singulièrement consistante, en particulier chez maître Eckhart et Ruysbroeck [2].

Le corollaire de la proposition est naturellement que l'âme, siège de la pensée, relevant de l'infini est entièrement distincte du corps, relevant de l'étendue. Le corps en effet n'est pas nécessaire pour que l'homme soit, tandis que la pensée est suffisante et nécessaire pour qu'il soit. C'est la doctrine de la distinction radicale entre l'âme et le corps, doctrine qui a exercé une si forte influence sur la philosophie moderne. La pensée existe d'abord, la matière est donnée par surcroît et à la rigueur le monde matériel pourrait n'exister que comme représentation de l'esprit [3].

Ce n'est pas cependant que le corps soit absolument dépourvu de tout moyen de connaissance; il a une intelligence très spéciale, une connaissance animale dont les témoignages peuvent parfois concorder avec les renseignements fournis par l'âme. Les perceptions de l'âme peuvent

1. *Discours de la méthode* (*Œuvres*, t. VI, p. 32).
2. Cf. surtout *Les Noces*, liv. II, chap. II; le *Royaume*, chap. V; *Le Miroir*, chap. VIII; *Les XII Béguines*, chap. XXXI, XXXII.
Sur les sources de la doctrine cartésienne, v. L. BLANCHET, *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, 1920, pp. 25 ss.
3. H. BERGSON, *La philosophie*, p. 6.

au surplus être influencées par les perceptions corporelles. Mais l'âme seule *pense* et *veut*. Cette théorie, nous la trouvons également tout au long chez nos mystiques. Trois siècles avant Descartes, ils posaient l'âme comme une substance, un être complet, réellement distinct du corps et capable d'exister sans lui. Ils voyaient, eux aussi, dans le corps une sorte d'intellection particulière, un correspondant inférieur des opérations de l'âme. Ils distinguaient ainsi, comme Descartes, deux sortes de mémoires, l'une qui retient les vestiges des choses matérielles et qui n'est autre que la faculté de se rappeler, l'autre, la mémoire supérieure ou reconnaissance, orientée vers Dieu et les réalités éternelles [1]. Comme Descartes, ils mettaient également au premier plan des puissances de l'âme la volonté, annonçant ainsi les philosophies modernes de la liberté.

Mais le lien entre Descartes et le mysticisme réside surtout dans leur théorie commune de la connaissance considérée comme une *vision*. Connaître, c'est voir. La vision ou l'intuition précède la déduction; à ces deux opérations successives se ramène toute la connaissance.

Le terme *intuition* peut prêter à confusion. Il s'entend généralement d'un pressentiment, du frôlement d'une vérité qui passe rapidement devant l'esprit. Descartes prend rigoureusement le mot dans son sens étymologique : c'est la vision claire, droite, immédiate de vérités qui, pour être saisies, n'ont pas besoin de l'intermédiaire du raisonnement. C'est la pensée, se plantant au cœur de la réalité et la contemplant dans le dépouillement de toute image. « La connaissance intuitive, explique Descartes, est une illustration de l'esprit par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité [2]. »

Ne croirait-on pas entendre ici les mystiques spéculatifs

1. Cf. RUYSBROECK, *Le Royaume*, chap. v; DESCARTES, *Lettre au P. Mesland*, 2 mai 1644 (*Œuvres*, t IV, p. 114); J. CHEVALIER, *Descartes*, pp. 233, 245.
2. *Lettre au marquis de Newcastle*, 1648 (*Œuvres*, t. V, p. 136), citée par CHEVALIER, *op. cit.*, p. 172.



lorsqu'ils parlent de la contemplation dans la nudité des images? Leur conception a passé tout entière et sans déformation chez Descartes, avec ses termes et même son accent triomphal. On écoute, étonné, dans la voix du géomètre philosophe l'écho de la voix de Ruysbroeck chantant la liberté intérieure, le pouvoir de « s'élever vers Dieu sans images ni entraves par tout exercice interne... Nous devons dépassant la raison, entrer en Dieu avec notre foi, puis demeurer là, simples, dépouillés, libres d'images. Alors en notre esprit, libre de toute activité, nous recevons la clarté incompréhensible... laquelle n'est autre chose que regarder et contempler sans limite [1]. »

Qu'à cette conception, Descartes ait ajouté des développements où se révèle toute sa puissante originalité, qu'il l'ait adaptée à sa conception géométrique du monde, qu'il l'ait prolongée par ses théories personnelles sur l'analyse et sur la synthèse pour élaborer une philosophie complète de l'intelligible, il n'en reste pas moins vrai que les néo-platoniciens et les mystiques spéculatifs avaient pénétré avant lui dans le monde de l'esprit et décrit, autant que la langue pouvait s'y prêter, d'indiscutables expériences.

Il y a une véritable injustice à ne tenir ces expériences pour valables qu'à travers les *Méditations métaphysiques* de Descartes, et à les discréditer chez les mystiques en les mettant au compte de je ne sais quelle maladive illumination. Une équitable estimation des doctrines redressera certainement ce jugement, et déjà l'étude des sources de la pensée cartésienne a nettement fixé le rapport qui unit Descartes à la tradition mystique.

Qui sont en effet ces « autres » dont Descartes a reconnu toute la part dans la formation de sa doctrine sinon les héritiers chrétiens du néo-platonisme? N'oublions pas que la scolastique, que Descartes connaissait à fond, était imprégnée autant de néo-platonisme que d'aristotélisme [2]. N'oublions pas non plus que bien avant le XVII^e siècle l'autorité de saint Thomas ne fut pas aussi unanimement recon-

1. *La Pierre brillante*, chap. II, IX.
2. Les deux seuls livres que Descartes emporta avec lui en Hollande furent la Bible et la *Somme* de S. Thomas d'Aquin, *Lettre du 25 décembre 1639* (*Œuvres*, t. II, p. 630).

nue qu'on se plaît à le croire, et que les Jésuites, pour réfuter l'Aquinate, ne craignirent pas de faire appel au néo-platonisme, filtré à travers saint Augustin. C'est ainsi qu'au célèbre Collège de la Flèche où Descartes étudia la philosophie en 1609, l'enseignement de Suarez, infiniment plus rapproché du néo-platonisme que de l'aristotélisme, avait en fait supplanté celui de saint Thomas [1]. Mais c'est surtout la fondation de la Congrégation de l'Oratoire par le cardinal de Bérulle qui assura, sous les auspices de saint Augustin, la prédominance du néo-platonisme dans la pensée du XVII^e siècle. On sait quel fut le but non dissimulé de cette fondation. La frivolité, le scepticisme et la corruption, désignées globalement sous le nom de libertinage, menaçaient gravement la tradition chrétienne. Le sentiment religieux alangui, dégénérait en sentimentalité stérile ou se contentait d'être la *prudhomie* optimiste et sans profondeur, estimant tout pour le mieux dans le meilleur des mondes. En fait, paré des dépouilles du stoïcisme, cyniquement négateur ou dédaigneusement désintéressé, le libertinage n'était autre que l'athéisme. C'est alors que sous l'inspiration du cardinal de Bérulle s'organisa toute une école, heureuse de trouver dans le néo-platonisme, avec ses doctrines de la vision immédiate et de l'exemplarisme, des arguments décisifs pour confondre les libertins négateurs. Pouvait-on, en effet, nier un Dieu auquel conduisait une irréfutable expérience intellectuelle, un Dieu qui était dans l'homme, à l'état d'idée innée, comme l'étincelle est dans le silex?

Descartes, comme les Oratoriens, n'a pas d'autre but : confondre l'athéisme. Il ne veut qu'une chose : prouver Dieu et le rendre saisissable à l'esprit. Aussi le voit-on garder un contact étroit avec les Oratoriens. Il choisit comme directeur Bérulle en personne; il apprécie grandement le livre du systématicien de l'école, le P. Gibieuf, auteur d'un traité sur la liberté de Dieu et de la créature [2]. Il se lie avec Jean de Silhon qui avait recueilli dans les *Deux Vérités* un véritable arsenal néo-platonicien à l'adresse des athées, et

1. E. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, pp. 166 ss. Sur Suarez, v. LECHNER, *Die Erkenntnislehre des Suarez*, in *Philos. Jahrbuch*, Bd. XXV, pp. 125-150.

2. *Lettre à Mersenne*, octobre 1631 (*Œuvres*, t. I, p. 220).



avec un autre néo-platonicien, le P. Mersenne, qui devint dans la suite son correspondant et son confident philosophique.

Tels étaient les hommes que Descartes fréquenta assidûment entre les années 1626 et 1628, à l'époque même où il rassemblait les matériaux de sa pensée. Désormais en possession de sa doctrine, il se rendit en 1628 en Hollande pour y trouver la solitude nécessaire à l'édification de son grand œuvre. Là encore il devait rencontrer la tradition néo-platonicienne dont avaient hérité les mystiques spéculatifs. A Deventer en particulier, il dut se trouver en contact avec l'influence de Ruysbroeck et le mouvement de la Vie Commune dont la tradition s'était maintenue vivante. Faut-il s'étonner dès lors si les *Méditations métaphysiques* plongent, comme nous l'avons vu, leurs racines dans la haute spéculation mystique qui avait alimenté tout le moyen âge? Faut-il s'étonner si cette spéculation, reprise parallèlement par Descartes et par les Augustiniens de l'Oratoire, Thomassin, du Hamel, Ambrosius Victor et surtout Malebranche, a fourni à travers eux quelques-uns des principes qui soutiennent notre philosophie moderne?

## IV

On reproche volontiers aux biographes d'exagérer l'importance de leur héros, de ne voir le monde qu'à travers lui. Tel homme de second ou de troisième plan se voit ainsi, de par une aveugle et exclusive tendresse, haussé à la taille d'un maître ou d'un saint.

Ne bouleversons pas la perspective historique par une aussi puérile complaisance. La place occupée par Ruysbroeck dans l'histoire des idées est suffisamment honorable pour que nous n'éprouvions pas le besoin de saluer en lui l'ancêtre de la philosophie moderne. Mais, d'autre part, l'équité historique et une exacte estimation des valeurs intellectuelles ne nous permettent pas de nous résigner à l'ombre où, depuis le XVIII^e siècle, les historiens ont laissé notre penseur. Nous ne voulons pour lui

Ni cet excès d'honneur ni cette indignité,

mais seulement un peu de cette gratitude qui vient réchauffer la cendre des morts.

Il ne s'agit pas, dans cette restitution d'estime, de Ruysbroeck seulement, mais du mysticisme spéculatif tout entier, tel qu'il s'est manifesté au XIVe siècle. Pour montrer qu'il n'est pas aussi loin de nous qu'on se plaît à le croire, nous voulons en terminant démêler les traits caractéristiques de la doctrine, les comparer avec les directions générales de la pensée contemporaine et prouver ainsi que, sur nombre de points, cette pensée est bien restée dans la ligne de la spéculation mystique.

Ce qui frappe tout d'abord dans les doctrines des trente dernières années, c'est une dépréciation justifiée de la science positive, considérée jusque-là comme une explication intégrale des phénomènes de la vie. Que l'on songe à la psychologie mécanistique de Taine et de Stuart Mill, que l'on relise les pages passionnées de Renan sur l'avenir de la Science : on verra de quel orgueil intellectuel étaient animés les hommes de la génération précédant la nôtre. La science leur apparaissait ainsi comme seule capable d'engendrer une philosophie coextensive à la vie; rien n'existait qui ne pût être immédiatement vérifié, pesé, nombré. Le mystère s'évanouissait devant cet orgueil comme les brumes du matin, et la métaphysique, comme aussi la religion, rejoignait dans les hypogées du passé les vieilles idolâtries.

Il apparut cependant bientôt que la science, malgré ses prétentions, n'atteignait en réalité qu'une partie de la vie, la pellicule superficielle qui recouvre et dérobe la réalité profonde. La ligne de pénétration de la science se trouvait brisée à l'endroit même où s'arrêtait la portée de son regard et de ses instruments. Au delà, le mystère subsistait, immense, agrandi à mesure que l'on pensait gagner sur lui.

« Nous sommes las décidément d'entendre invoquer la « Raison » d'une voix attendrie et solennelle, comme si d'en écrire le nom vénéré avec le plus grand des *R* suffisait à résoudre magiquement tous les problèmes. » Cette phrase de M. Ed. Le Roy exprime bien l'état d'esprit de l'école psychologique qui succéda au rationalisme scientifique. Non que cette école à qui, près d'un siècle auparavant, Maine de Biran avait ouvert la voie, niât la légitimité de la



science comme moyen de connaissance. Mais elle ne pouvait admettre que la science fût le seul et unique mode de connaissance. De là le courant anti-intellectualiste qui nous porte encore, et, tels les feux de l'aurore sur les cimes inviolées, fait passer de saisissantes clartés sur les sommets de la vie. Avec des modalités diverses, mais réunis dans une direction uniforme, des penseurs comme Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Bergson, Le Roy ont jugé que l'esprit humain était capable de porter au cœur des choses, d'atteindre l'absolu et, tout au moins en de fugitifs éclairs, d'entrevoir l'essence une et éternelle d'où dérive l'univers dans sa prodigieuse complexité.

Cette position, on le voit, est la position même des mystiques spéculatifs. Mais l'analogie ne s'arrête pas au principe; elle se poursuit dans les développements de la doctrine. Les penseurs modernes, en effet, en unifiant les résultats de l'observation intérieure et les données fournies par la psychologie clinique, furent amenés à dépasser l'intelligence, à réduire son jeu au rôle de simple interprète, à établir enfin l'existence d'une substance mentale débordant le cerveau de toutes parts. Cette substance, l'Esprit, fournit sur elle-même des indications qui se transmettent comme des ondes. Les délicates antennes du cerveau les perçoivent et les traduisent, bien ou mal selon que l'instrument récepteur est en bon ou en mauvais état. Mais en tous cas l'intelligence, par laquelle doit s'entendre l'activité cérébrale, ne peut rien fournir d'original; elle n'est qu'une chambre obscure où se reflète l'univers, une plaque sensible enregistrant une empreinte.

Mais ceci étant, comment pourrons-nous toucher directement cet Esprit générateur? Ici les psychologues contemporains de l'école de Bergson, insèrent une doctrine de l'intelligible dont nous avons déjà noté la remarquable correspondance avec les vues des mystiques.

Kant qui, lui aussi, avait essayé d'atteindre la raison pure, s'était arrêté en réalité à une conception statique de l'intelligence. Sa raison pure, c'est l'intelligence immobile, localisée en un sujet particulier qui l'a comme modelée et pétrie suivant sa nature propre, et qui, au lieu de recevoir des indications d'un poste générateur extérieur à elle,

projette elle-même en dehors d'elle des idées. On voit où peut aboutir cet *idéalisme :* l'univers, Dieu, l'âme, projections de la raison, sont-ils autre chose que des illusions? Cette décevante philosophie ne pouvait enfanter qu'un monstrueux orgueil qui n'a pas peu contribué à lancer l'humanité sur la pente de la catastrophe.

La philosophie française moderne, au contraire, part de l'intelligence *actuelle*. Elle la décompose, pratique sur elles une série de coupes, s'étageant les unes en dessous des autres. Elle est ainsi amenée à dire que « l'idée est un arrêt de la pensée »[1], et que les renseignements originaux sur la réalité doivent être cherchés au delà des formes successives que la perception primitive de la réalité a pu revêtir dans l'esprit. C'est le retour au point de vue de la contemplation pure, qui, comme nous l'avons vu, constituait pour Ruysbroeck et les autres mystiques, une connaissance supérieure à l'intelligence. Par delà le symbole, la terminologie, les idées acquises, les formes usuelles de la pensée analytique et discursive et les autres représentations que les mystiques appellent « les images », l'esprit arrive à *voir* véritablement les choses dans leur réalité essentielle. Il brise la croûte intellectuelle sous laquelle, comme l'eau sous la glace, coule la vie en sa limpidité première.

La méthode pour parvenir à l'intuition est donc un allègement, une purification, un dépouillement. C'est l'ἅπλωσις de Plotin, la κάθαρσις du pseudo-Denys, l'élimination des images *(phantasma)* de saint Augustin et de Ruysbroeck, le doute provisoire de Descartes, c'est-à-dire le détachement du monde extérieur qui vicie nos perceptions de son empreinte. Ce travail de purification accompli peut seul nous donner la fraîcheur virginale du regard, la sensation directe du réel[2]. Il nous installe au cœur des choses; pour parler avec les mystiques, il nous établit en Dieu. C'est le retour à l'immédiat.

Or, à ce point optique, quelle est la révélation qui nous

1. H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, p. 4.
2. V. sur ce point : H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, p. 100 et la conclusion; *Matière et Mémoire*, préface, p. 100; *Le Rire*, p. 153-161, et surtout *Introduction à la métaphysique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903.



est donnée? C'est que le fond de l'univers est mouvement et vie. Il faut renoncer désormais à l'idée statique d'uné difice terminé. La création se poursuit sans fin, en vertu d'un mouvement initial qui engendre inlassablement, avec une richesse infinie, des formes nouvelles et se manifeste sur notre globe par l'évolution des espèces et la constitution des personnalités humaines[1].

Ce puissant dynamisme, lui aussi, avait été entrevu par les mystiques. Sans doute, ils le concevaient sous l'aspect d'un circuit partant de Dieu et revenant à Dieu, entraînant la création d'abord dans un mouvement descendant, pour la pousser ensuite d'un vigoureux élan sur la pente remontante. La philosophie évolutionniste, renseignée par la biologie, envisage les choses moins simplement. Le mouvement de la vie, d'après elle, n'a pas suivi une ligne uniforme; il a rencontré des résistances, il s'est divisé, il a rétrogradé; quelques-uns des courants même auxquels il a donné le branle se sont arrêtés et immobilisés. Mais le pressentiment de cette conception de l'univers vivant, on le trouve nettement fixé dans les œuvres de nos mystiques, non moins que la conséquence qui en découle : l'homme faisant partie intégrante de ce vaste ensemble dont la raison première et la fin sont en Dieu. « Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de vie[2]. »

Il s'ensuit que la philosophie moderne n'est pas loin de réintégrer l'idée de la survivance. Après avoir établi l'indépendance de l'esprit et de la matière, après avoir montré que nous baignons entièrement dans une atmosphère spirituelle qui est la source initiale de toutes nos perceptions, que le cerveau interprète seulement ce qui se passe dans la conscience, elle ne peut qu'en tirer pour la personnalité une conclusion d'immortalité, « car l'unique raison de croire à une extinction de la conscience après la mort est qu'on voit le corps se désorganiser et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience est, elle aussi, un fait que l'on constate »[3]. Recueil-

1. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. II, pp. 114, 286-287.
2. Id., *ibid.*, pp. 139, 293-294.
3. Id., *L'Énergie spirituelle*, p. 63.

lons avec émotion ces solennels accents qui font vibrer les cordes les plus secrètes de l'âme et qui s'apparentent si visiblement au chant de triomphe des mystiques sur le seuil de l'infini.

Pour être complet, il nous faut signaler encore la valeur pratique de la philosophie moderne. Elle tend de partout à la vie, d'un effort délibéré. Dans son effort à ramener toujours la pensée à la volonté, à l'action, elle prolonge non seulement la haute doctrine du grand initiateur des philosophies intérieures, Maine de Biran, mais elle s'accorde une fois de plus avec la pensée profonde de Ruysbroeck. Pour elle comme pour lui, le chef-d'œuvre de l'esprit, c'est une grande et noble vie d'homme, une vie qui se taille dans la matière comme la statue dans la pierre.

Si l'univers est parcouru par un double courant, l'un qui descend pour constituer la matérialité, l'autre qui monte vers l'esprit, l'homme juste s'insère délibérément dans ce courant ascendant. Le mal, c'est la chute, la rétrogression, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre cosmique. Le bien, c'est la montée vers la lumière. De telle sorte que « les grands hommes de bien... sont révélateurs de la vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond »[1]. De même, nous l'avons vu, c'est dans l'action bonne que culmine la doctrine de Ruysbroeck : parvenu au sommet de la contemplation, comme Moïse de la montagne en feu il en redescend, ayant compris que Dieu sollicite les hommes, non pas dans l'inaction mais, dans les tâches journalières, qu'il y a dans le bien une puissance invincible et que le sens dernier de la vie, c'est l'effort [2].

***

Lorsque nous avons commencé ce livre, l'humanité se relevait, exsangue et hébétée, d'un champ de bataille comme jamais l'histoire n'en avait connu. Déjà, à la lueur de l'immense incendie courant des Vosges à la mer, nous avions

1. H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, p. 26.
2. *Les Sept Degrés*, chap. XIV.



compris la signification de l'indicible catastrophe où tout notre patrimoine latin avait failli périr. La voix des canons hurlait comme le verbe de ces doctrines de force où s'exprimait notre matérialisme scientifique et philosophique. Une civilisation exclusivement mécanique, qui exclut l'esprit, raye Dieu d'un trait de plume, remplace la métaphysique par la physique et traite d'illusions les saintes réalités spirituelles, se met elle-même sur la pente du gouffre. Cela est trop évident.

D'autre part, une certaine manière de vivre — dont nous sommes aujourd'hui les témoins navrés — ne peut que mener, elle aussi, à la ruine. L'asservissement aux besoins du corps, la jouissance érigée en idole, le discrédit du travail désintéressé et surtout cet ignoble matérialisme de l'argent qui corrompt toutes relations entre les hommes, sont autant de ruptures avec cet *Ordre divin* dans lequel Plotin voyait le salut. Il semble que, malgré la longue et riche tradition spirituelle qui nous appuie, nous ayons perdu le souvenir de cet ordre divin ou, tout au moins, que nous soyons incapables de l'envisager pleinement.

Cette économie salvatrice pour laquelle un Jésus de Nazareth s'est immolé, dont la vision a suscité, dans tous les temps, une lignée innombrable d'apôtres et de martyrs, c'est d'un mot *la primauté de l'Esprit*.

Il y a une vie supérieure par laquelle l'homme se rattache à sa source, qui est le canal par lequel affluent la force à ses bras et l'amour à son cœur. Mais cette vie ne nous est pas donnée avec l'autre. Aucune école, aucune église n'en possède le monopole. Elle s'apprend d'un rude et long effort; elle exige de sévères sacrifices. Mais sans elle notre élan le plus sûr dévie ou s'arrête, notre pensée n'étreint que l'apparence, nos tendresses expirent avec ceux que nous couchons au tombeau.

On parle beaucoup de vie intégrale, de la culture de la personnalité. Seule la vie de l'esprit est capable de tirer de nous les riches matériaux enfouis dans notre âme; elle seule garantit notre entier développement, et cela par un seul exemple d'homme, héros, penseur ou saint, dans lequel nous avons pu saluer la dignité humaine portée à son point le plus haut.

Tel est le sens profond de la doctrine de Ruysbroeck, replacée dans son véritable alignement. Quelles que soient les différences que peuvent présenter entre elles cette doctrine et notre mode de pensée, les sources sont les mêmes où elle s'est alimentée, où nous puisons encore. Car pour vivre *humainement* nous ne pouvons pas plus nous passer des hautes inspirations de l'antiquité gréco-latine que de l'Évangile. Et, de plus, sur nombre de points, elle offre avec notre pensée moderne de si frappantes correspondances qu'il semble parfois, derrière la langue incomparable de notre mystique, entendre les balbutiements de notre philosophie spiritualiste contemporaine.

En tous cas, que cette doctrine suscite en nous adhésion ou restriction, ceci au moins est sûr : elle fait penser. Elle nous ramène de la dispersion où nous vivons au centre du moi. Elle réveille le sens du mystère et du divin. Quelque chose, en lisant ces livres naïfs constellés de métaphores, insinue en nous que l'expérience intérieure consignée dans ces pages est valable pour nous, renouvelable sans doute.

Nous sentons qu'il dit vrai, le vieux mystique, quand il proclame avec une assurance tranquille : « l'infini, le parfait, est le pain de nos âmes ». Et nous oublions pour un moment nos matérielles préoccupations pour écouter se prolonger en nous, telles les vibrations d'une note fondamentale, cette parole si précise.

Pour vivre bien, il nous faut un point d'appui dans l'invisible. Si ces pages consacrées à un moine oublié du XIV^e^ siècle pouvaient tout au moins orienter quelqu'un vers cet invisible qui nous enveloppe et nous baigne, nous n'aurions rien à regretter de nos peines. Car la seule façon de reconnaître la dette de gratitude contractée envers les maîtres de la pensée, c'est de penser soi-même puisque, aussi bien, toute notre dignité est dans l'ordre de la pensée.

---

# TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS . . . . . 7

INTRODUCTION. *L'histoire et les philosophies médiévales* . . . . . 9

I. — Méthode et objet de l'histoire . . . . . 9

L'histoire de la philosophie et ses rapports avec l'histoire, p. 9; La méthode; l'histoire comme science et comme art, p. 11; L'objet de l'histoire est l'éducation, p. 12.

II. — Le moyen âge n'est pas une période historique fermée. . . . . 15

Le terme de moyen âge est un terme philologique étendu à une période historique, p. 16; cette application est arbitraire, p. 17; Le moyen âge, c'est l'âge moderne dans son enfance, p. 20.

III. — La vie intellectuelle du moyen âge . . . . 21

On ne peut supprimer dans l'histoire de la philosophie dix siècles de spéculation, p. 21; Le moyen âge, pénétré d'hellénisme, continue la civilisation antique, p. 22; Il inaugure la philosophie moderne, p. 22.

IV. — Le néo-platonisme, maître du moyen âge. . 23

Plus qu'Aristote, Plotin a influencé le moyen âge, p. 23; Les deux grandes directions intellectuelles partent de saint Augustin et de Scot Érigène, p. 24; Il serait donc légitime de placer le début du moyen âge au III^e^ siècle, p. 24; Les étapes de la filiation philosophique du moyen âge, p. 26.

V. — Justification de la prépondérance du néo-platonisme par Ruysbroeck . . . . . 28

Plan et méthode de notre travail, p. 29; Il est avant tout une recherche des sources de la pensée de Ruysbroeck, p. 29; Comment il convient de les étudier, p. 30. Gratitude, p. 32.

## PREMIÈRE PARTIE

### LES DOCUMENTS DE LA VIE DE RUYSBROECK

CHAPITRE PREMIER. *Étude critique des sources* . . . 39

I. — Les œuvres de Jean Ruysbroeck . . . . . 41

§ 1. *Ordre chronologique.* Les listes de Pomerius, de Surius et du disciple anonyme, p. 42; Indications de Frère Gérard, p. 44; Le *Royaume des Amants*, p. 44; Les *Noces spirituelles*, p. 44; La *Pierre brillante*, p. 45; Les *Quatre tentations*, p. 45; La *Foi chrétienne*, p. 45; Le *Tabernacle*, p. 46; Les *Sept clôtures*, p. 46; Le *Miroir*, p. 47; Les *Sept degrés*, p. 47; *La plus haute vérité*, p. 47; *Les douze béguines*, p. 48; Autres ouvrages attribués à Ruysbroeck, p. 48.

§ 2. L'authenticité du livre des *Douze Vertus*, p. 51.

§ 3. La langue de Ruysbroeck, p. 58.

§ 4. Le problème du texte et les manuscrits, p. 61. Les manuscrits, p. 62; Les traductions, p. 64; Les éditions, p. 66; Le problème de l'établissement du texte, p. 68.

II. — Biographies et documents immédiats . . . . 71

§ 1. La *Vie* de Pomerius, p. 72.

§ 2. La *Vie* de Surius, p. 78.

§ 3. Le prologue du frère Gérard, p. 82.

§ 4. Le traité du disciple anonyme, p. 83.

§ 5. Les *Louanges* de Jean d'Afflighem, p. 83.

III. — Documents secondaires émanant de contemporains . . . . . 86

§ 1. La correspondance de Gérard de Groote, p. 86.

§ 2. L'apologie de Jean de Scoonhoven et les attaques de Gerson, p. 88.

IV. — Chroniques et relations. . . . . 90

§ 1. Thomas a Kempis, p. 91.

§ 2. Jean Busch, p. 91.

§ 3. Denys le Chartreux, p. 93.

§ 4. Pierre de Herenthals, p. 93.

§ 5. Pierre Impens, p. 94.

§ 6. Le *Nécrologe* de Mastelinus, p. 95; Autres indications bibliographiques, p. 95.



## DEUXIÈME PARTIE

### LES INFLUENCES HISTORIQUES ET LA VIE DE RUYSBROECK.

CHAPITRE II. *La société au XIVe siècle et l'éveil démocratique* . . . . . 99

La révolution démocratique se livre à la fois sur le terrain social, le terrain politique, le terrain religieux, p. 99.

I. — La question sociale . . . . . 100

Elle se rattache au régime oligarchique. Oubli de l'esprit primitif, p. 100; Séparation tranchée des classes, suprématie de l'argent, p. 101; Gildes et métiers; *majores* et *minores*, p. 102; Mélange de mysticisme et d'aspirations sociales, p. 103.

II. — La politique extérieure . . . . . 104

L'entrée en Flandre de Philippe-le-Bel provoque la révolution, p. 105; Bataille de Courtrai, p. 105; Ses répercussions révolutionnaires à Bruxelles, p. 106; Nouvelles révoltes en Flandre, p. 106; Alliance des métiers avec van Artevelde, p. 107; Les démocrates vaincus à Bruxelles, p. 108; Les métiers défaits en Flandre, p. 108; Le règne de Wenceslas consomme l'écrasement des artisans brabançons, p. 109.

III. — Causes de l'échec démocratique . . . . . 110

Absence de la conscience nationale, p. 110; Isolement des villes, p. 110; Ignorance des masses, p. 111; Dissociation morale, discernable dans les arts et la littérature, p. 111; Corruption générale, p. 113.

CHAPITRE III. *L'Église au XIVe siècle* . . . . . 117

I. — Le principe de l'autorité spirituelle battu en brèche . . . . . 117

Abaissement de Boniface VIII, p. 117; La politique des papes avignonnais; Le conflit avec Louis de Bavière et les spirituels, p. 118; Le grand schisme; les Flamands sont urbanistes, p. 119.

II. — État moral du clergé . . . . . 119

La fiscalité papale et ses conséquences, p. 119; La simonie, p. 120; Vie luxueuse et gourmande des clercs, p. 122; Corruption des mœurs, p. 123.

III. — Aspirations vers une réforme . . . . . 125

L'action des ordres mendiants, p. 125; Aspirations vers une réforme intérieure, p. 126; Influence des sectes hétérodoxes, p. 128.

CHAPITRE IV. *Les déviations de la piété* . . . . . 129

I. — Leurs origines. . . . . 129

Les droits de l'idéal, p. 129; Spéculations eschatologiques, p. 130; Influence de Scot Érigène, p. 131.

§ 1. L'Évangile éternel de Joachim de Flore, p. 131; Sa déformation chez les Fratricelles, p. 132; Le *liber introductorius*, p. 133; Les sectes cathares, p. 133.

§ 2. L'expression philosophique du mouvement de l'Évangile éternel, p. 134; David de Dinant, Amaury de Bène, p. 134.

§ 3. Les disciples d'Amaury dépassent leur maître, p. 136; Corruption croissante de la doctrine, p. 137.

§ 4. La doctrine amalricienne devient le *Nouvel Esprit*, p. 137; Les associations de Beghards, véhicule de la doctrine, p. 138.

II. — La secte du Libre-Esprit. . . . . 139

Caractéristique générale : c'est un système cohérent à tendances anarchistes, p. 139; Les Porretistes, p. 140; Le témoignage de Ruysbroeck : quiétisme, p. 141; panthéisme, p. 142; corruption morale, p. 143; rejet de toute autorité, p. 144; La diffusion de la secte favorisée par les survivances du manichéisme : Tanchelin et Guillaume Cornelis, p. 146.

III. — Les Flagellants . . . . . 147

Leur origine, p. 147; Leurs manifestations, p. 148; Leur esprit, p. 149; Mesures de coercition, p. 151.

IV. — Les Danseurs . . . . . 151

Ils sont franchement des révoltés, p. 152; Courte durée de ces manifestations, 153.

Conclusion, p. 153.

CHAPITRE V. *Jeunesse de Ruysbroeck* . . . . . 155

I. — Le village natal. . . . . 155

Description du village, p. 156; État des paysans, p. 156; Les mœurs campagnardes, p. 157.



II. — Première éducation. . . . . 157

Père inconnu, p. 158; Influence maternelle, p. 158; Première éducation, p. 159; Influences diverses, p. 160.

III. — A Bruxelles. . . . . 161

Ruysbroeck chez son oncle, le chanoine Hinckaert, p. 162; Les écoles latines, p. 163; Le silence des biographes sur l'instruction de Ruysbroeck, p. 164.

IV. — Ordination de Ruysbroeck . . . . . 167

Sa mère se retire à Bruxelles, p. 167; Elle meurt peu après, p. 168; Ruysbroeck est ordonné prêtre, p. 169.

CHAPITRE VI. *Bloemardinne* . . . . . 170

I. — Conversion du chanoine Hinckaert . . . . . 170

Le chanoine, converti, établit une petite association mystique, p. 171; Développement de la vie religieuse de Ruysbroeck, p. 172.

II. — Le ministère de Ruysbroeck à Bruxelles. . . 173

Mouvements sociaux et religieux, p. 173; L'hérésie de Bloemardinne, p. 174; Qui est-elle? p. 175; Le mystère de sa personnalité reste entier, p. 178.

III. — Premiers écrits de Ruysbroeck . . . . . 179

Ruysbroeck combat publiquement Bloemardinne, p. 179; Animosité populaire, p. 179; *Le Royaume des Amants*, p. 180; *L'Ornement des Noces spirituelles*, p. 183; *La Pierre brillante*, p. 184; *Le livre des quatre Tentations*, p. 184; *Le traité de la Foi chrétienne*, p. 185.

CHAPITRE VII. *La Conversion* . . . . . 187

Crise cachée dans la vie de Ruysbroeck, p. 187; Importance du *Tabernacle spirituel* pour connaître cette crise, p. 188.

I. — Le Tabernacle spirituel. . . . . 188

Analyse, p. 188; Manque d'homogénéité, p. 189; Déductions psychologiques, p. 190.

II. — Travail intérieur chez Ruysbroeck . . . . . 192

III. — Conversion . . . . . 196

Mouvements intérieurs et influences, p. 196; Inadaptation au milieu, p. 197.

Les trois amis décident de se retirer du monde, p. 198; Cession de Groenendael par le duc de Brabant, p. 199.

CHAPITRE VIII. *Groenendael (le Vau-vert)*. . . . . 201

I. — Le vallon de Groenendael et la forêt de Soignes. 201

II. — Première installation . . . . . 204

Érection d'une chapelle, p. 204; Sérieux ennuis, p. 205; Les anachorètes prennent la règle de Saint-Augustin, p. 206.

III. — Vie monastique de Ruysbroeck . . . . . 207

Travail et contemplation p. 207; Sa dévotion p. 209; Sa patience, p. 209; Son obéissance, p. 210; Ses tentations p. 210; Faveurs spirituelles, p. 211.

IV. — Activité littéraire . . . . . 213

Comment Ruysbroeck écrivait, p. 214; Le tilleul de Ruysbroeck, p. 215; *Le livre des sept Clôtures*, p. 216; *Le Miroir du Salut éternel*, p. 217; *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, p. 217.

CHAPITRE IX. *Les Moines forestiers*. . . . . 219

Absence de tout vestige actuel, p. 219; Première figure du monastère, p. 220.

I. — La règle de Saint-Augustin . . . . . 221

Par elle nous pouvons reconstituer la vie du monastère, p. 221; Origine de la règle, p. 221; Ses prescriptions essentielles, p. 222.

II. — La vie du monastère . . . . . 225

Ressources matérielles, p. 225; Le travail manuel, p. 226; Les frères convers, p. 227; La hiérarchie du monastère, p. 228; La journée d'un religieux, p. 229; L'infirmerie, p. 230; Le réfectoire, p. 231; Le vêtement, p. 231; Réputation de Groenendael, p. 233.

III. — Les habitants du monastère. . . . . 233

Guillaume Jordaens, p. 234; Jean Stevens, p. 234; Jean de Scoonhoven, p. 234; Jean d'Afflighem, dit *bonus cocus*, p. 235.



CHAPITRE X. *Les dernières années*. . . . . 241

I. — Réputation croissante de la sainteté de Ruysbroeck. . . . . 241

Visites nombreuses, p. 242; Quelques paroles de Ruysbroeck, p. 242.

II. — Canclaer ou Tauler . . . . . 243

Le mystique allemand a-t-il visité Groenendael? p. 244; Correction du texte de Pomerius par Surius, p. 244; Fortes présomptions en faveur de Tauler, p. 246.

III. — Visites de Gérard de Groote. . . . . 247

IV. — Les dernières années de Ruysbroeck . . . . 251

Le *Livre de la plus haute vérité*, p. 251; *Les douze béguines*, p. 252; Signes précurseurs de la fin, p. 254; La mort, p. 255; Béatification de Ruysbroeck, p. 257.

TROISIÈME PARTIE

LES SOURCES PHILOSOPHIQUES DE RUYSBROECK.

CHAPITRE XI. *Exposition de la doctrine de Ruysbroeck* . . . . . 261

I. — Méthode . . . . . 262

II. — Le Drame de l'Ame . . . . . 264

1. L'Ame au séjour de l'Unité primitive, p. 264.
   § 1. Dieu et les hypostases divines, p. 264.
   § 2. La création, p. 270.
   § 3. L'homme, p. 276.
2. La déchéance de l'Ame, p. 279.
   § 1. La chute, p. 279.
   § 2. L'œuvre du Christ, p. 282.
3. Le retour à l'Unité, p. 286.
   § 1. Les trois voies, p. 286.
   § 2. La vie active, p. 288.
   § 3. La vie intérieure, p. 292.
   § 4. La vie contemplative, p. 299.

III. — L'Église et les sacrements . . . . . 306

CHAPITRE XII. *La Scolastique* . . . . . 310

Deux étapes dans la formation de la pensée de Ruysbroeck, p. 310; Règle à suivre pour déterminer les influences des maîtres, p. 311.

I. — Le mouvement intellectuel et la scolastique. . 312

Il est tout entier dans le problème des rapports entre la raison et la foi, p. 313; L'Université de Paris, p. 313; La connaissance des écrits d'Aristote détermine divers courants de pensée, p. 314; Albert le Grand et saint Thomas adoptent une position moyenne entre l'augustinisme et l'aristotélisme, p. 315; Grandeur de leur œuvre, p. 316; Il n'y a pas d'opposition entre la scolastique et la mystique spéculative, p. 316; Ruysbroeck se rattache à la scolastique, p. 317.

II. — Les grands scolastiques du XIII^e siècle, inspirateurs de Ruysbroeck. . . . . 318

§ 1. Le problème des universaux, p. 318; Ruysbroeck, comme mystique, se range parmi les réalistes, p. 319.

§ 2. Influence d'Albert le Grand sur toute la partie scientifique de l'œuvre de Ruysbroeck, p. 320; Cosmologie, p. 321; Psychologie, p. 321; Astrologie, p. 322.

§ 3. Influence de Thomas d'Aquin. Théorie de la création, p. 323; Théorie des idées et problème du multiple, p. 324; L'âme, p. 324; Psychologie, p. 325; La grâce, p. 331; La vision béatifique, p. 332; Sur tous ces points Ruysbroeck dépend de saint Thomas, p. 333.

§ 4. Influence de saint Bonaventure, p. 334; Ruysbroeck s'est inspiré de l'*Itinerarium mentis*, p. 334; Preuves de détail, p. 335; La *synteresis*. p, 336.

§ 5. Ruysbroeck ne s'est pas inspiré servilement de la scolastique. Il a fait un choix, p. 336; Comment expliquer l'action d'Albert le Grand et de saint Thomas sur Ruysbroeck? p. 337; Possibilité d'un voyage de Ruysbroeck à Cologne, p. 338; Dès le XIV^e siècle, la *Somme* de saint Thomas remplace les *Sentences* de P. Lombard dans l'enseignement, p. 339.

III.— Courant mystique au sein de la scolastique représenté par saint Bernard. . . . . 340

Étroite parenté de saint Bernard avec Ruysbroeck, p. 341; Subordination de l'intellectualisme et de la contemplation à la vie pratique, p. 341; Retour à l'Écriture, p. 342; La nature, inspiratrice, p. 342; Les trois *considérations* de saint Bernard et les trois voies de Ruysbroeck, p. 343; Les serviteurs, les mercenaires et les fils, p. 344; La triple venue du Christ, p. 344; Images identiques chez saint Bernard et Ruysbroeck. p. 345.



IV. — L'école de Saint-Victor. . . . . 347

§ 1. Hugues de Saint-Victor, p. 347; Ruysbroeck lui a emprunté une page sur la préexistence des choses, p. 348; Analogie entre le *Tabernacle* et les deux *De Arca* de Hugues, p. 349.

§ 2. Richard de Saint-Victor, p. 349; Influence du *Benjamin major* sur la théorie des degrés spirituels, p. 349; Conclusion p. 351.

CHAPITRE XIII. *Le Néo-platonisme* . . . . . 352

I. — La scolastique est imprégnée de néo-platonisme. 352

Eclectisme des scolastiques, p. 353; l'Aristote de la scolastique est un néo-platonicien, p. 354; Écrits faussement attribués à Aristote, p. 354; Par la scolastique, Ruysbroeck est déjà en contact avec le néo-platonisme, p. 355.

II. — Plotin et le III^e siècle. . . . . 355

Le développement de la théologie chrétienne ne saurait s'expliquer sans le néo-platonisme, p. 355; Nécessité de connaître le III^e siècle d'où est sorti le moyen âge, p. 356; Sentiment général de dépression, p. 356; Vicissitudes politiques, p. 356; Prédominance de la philosophie religieuse, p. 357; Aspirations vers le monothéisme, p. 357; Néo-pythagoriciens, p. 358; Gnosticisme, p. 358; Religions des mystères, p. 359; Toutes ces croyances expriment un douloureux pessimisme, p. 360; Plotin entend réhabiliter la destinée humaine, p. 360; Le salut, pour Plotin, est dans l'obéissance à l'Ordre divin, p. 361; Sources de la pensée de Plotin, p. 362; Courant philosophique hindou, p. 363; Position philosophique indépendante de Plotin, p. 364; Cause de l'autorité du néo-platonisme au moyen âge, p. 364; Analogies de circonstances entre le moyen âge et le III^e siècle, p. 365; Dans la réorganisation intellectuelle, Scot Érigène assure la domination du néo-platonisme, p. 366.

III. — Le néo-platonisme chez Ruysbroeck par l'intermédiaire de saint Augustin . . . . . 367

§ 1. Le néo-platonisme de saint Augustin p. 368; Sa doctrine de l'absolue simplicité de Dieu, p. 372; La vérité intelligible, p. 373; Le retour à la divinité, p. 375; Conception du mal considéré comme une privation, p. 377; Conclusion, p. 377.

§ 2. Le néo-platonisme de saint Augustin chez Ruysbroeck, p. 377; Le Dieu-Un, p. 378; La non-réalité du mal, p. 378; Idée de la chute, p. 379; Ruysbroeck apporte à la théorie de l'extase des développements qui viennent d'ailleurs, p. 379.

IV. — Le néo-platonsime par l'intermédiaire de Scot Érigène . . . . . 380

Cette veine se rattache par le pseudo-Denys à Proclus, p. 380.

§ 1. Proclus; son œuvre est une vaste synthèse, p. 380; Modifications apportées par Proclus à la philosophie de Plotin, p. 381; Sa théorie des triades gouverne sa théorie du retour à l'Un, p. 381; L'extase, p. 382.

§ 2. Le pseudo-Denys l'Aréopagite. Après la fermeture de l'école d'Athènes le néo-platonisme en est réduit à se présenter comme chrétien, p. 383; Le pseudo-Denys est un pur disciple de Proclus, p. 384; Il détermine toute la mystique chétienne, p. 385; Ruysbroeck a lu le pseudo-Denys, p. 386; Éléments que Ruysbroeck a empruntés au pseudo-Denys, p.386;La science mystique, p.386; Théodicée,p.387; Les deux voies, p. 387; Les hypostases trinitaires, p. 387; Théorie de la création, p. 387; Théorie des hiérarchies, p. 388; Les trois degrés de la purification, p. 388; elle culmine dans la *theôsis*, p. 389; Similitude de doctrine et de terminologie entre Denys et Ruysbroeck, p. 389; Ruysbroeck possède en plus une tendance panthéiste, p. 390.

V. — Le néo-platonisme panthéiste . . . . . 390

§ 1. Scot Érigène. Ruysbroeck ne l'a pas connu directement, p. 391; Sa philosophie popularisée par les Frères du Libre-Esprit, p. 391; Par le pseudo-Denys, Scot Érigène s'assimile l'émanatisme oriental, p. 392; Influence de son livre *De Divisione naturae* sur la scolastique et sur la mystique, p. 393; Orthodoxie de Scot Érigène, p. 393; Prémisses panthéistes contenues dans le système de Scot Érigène et développées par la suite par les Amalriciens, p. 394; C'est probablement par l'intermédiaire des Beghards et des Frères du Libre-Esprit que Ruysbroeck aurait inconsciemment subi l'influence de Scot Érigène, p. 396; Opinion de Gerson, p. 396; Derrière les mêmes mots Ruysbroeck met une autre réalité, p. 397.

§ 2. Influence directe de Maître Eckhart, p. 397; Ruysbroeck lui emprunte ce qui s'accorde avec ses propres conceptions, p. 398; Méthode à suivre pour discerner ces emprunts, p. 399; Les analogies de doctrine, p. 399; Manière dont Ruysbroeck tempère certaines affirmations d'Eckhart, p. 402.



CHAPITRE XIV. *L'originalité et l'influence de Ruysbroeck* . . . . . 406

I. — L'originalité de Ruysbroeck. . . . . 406

Ruysbroeck réorganise suivant des lois particulières les éléments qu'il emprunte, p. 406; Sa pensée est une création progressive, p. 406; Importance de l'histoire pour suivre ce développement, p. 407; Ruysbroeck concilie la scolastique et le néo-platonisme par une série de dosages, p. 408; Ainsi il garde son indépendance, p. 408; Ressemblances et différences avec le néo-platonisme, p. 409; L'orthodoxie de Ruysbroeck, p. 410; Disposition des matériaux chez Ruysbroeck, p. 411; Exemple : la distinction de l'âme et du corps, p. 412; Importance des métaphores pour le langage philosophique : les images de Ruysbroeck, p. 412; Ruysbroeck a été l'homme de l'heure, p. 414; Il renouvelle le compromis conclu au III^e^ siècle entre la civilisation antique et le christianisme, p. 415; Ruysbroeck se préserve du quiétisme par sa morale pratique, p. 415; Ce que l'on croit dépend de ce que l'on vaut, p. 416.

II. — L'Influence de Ruysbroeck . . . . . 417

Son œuvre a opéré un véritable redressement moral, p. 417; Différence avec Maître Eckhart : tandis que la mystique d'Eckhart ira se dépouillant de ses éléments chrétiens, la mystique de Ruysbroeck aboutit à une piété vivante, p. 419; Ruysbroeck est l'inspirateur des associations de la Vie commune, p. 420; L'influence du monastère de Windesheim, p. 421; On ne peut appeler Ruysbroeck un précurseur de la Réforme, p. 421; La *Théologie germanique*, où se retrouve l'influence de Ruysbroeck, n'a guère pénétré la pensée de Luther, p. 422; Ruysbroeck poursuit une réforme intérieure de l'Église, p. 423;

III. — Ruysbroeck et l'Esprit moderne . . . . . 424

Valeur philosophique du mysticisme spéculatif, p. 424; Il a formulé quelques-uns des principes de la philosophie moderne, p. 425; Les doctrines modernes à base intuitionniste se rattachent à lui, p. 425; Descartes tient ses principes du néo-platonisme chrétien, p. 426: Similitude de méthode et de doctrine, p. 426; Le doute méthodique, p. 427; Les idées innées, p. 428; La pensée, substance indépendante, p. 428; La distinction radicale du corps et de l'âme, p. 429; La connaissance par intuition, p. 430.

Descartes a été en rapport avec la spéculation mystique par l'intermédiaire des Jésuites à La Flèche, des Pères de l'Oratoire à Paris, p. 431; Son séjour en Hollande où l'influence de Ruysbroeck s'était maintenu vivante, p. 433.

IV. — L'Œuvre de Ruysbroeck et les directions générales de la pensée contemporaine. . . . . 433

Dépréciation de la science comme seul mode de connaissance, p. 434; L'école psychologique et l'anti-intellectualisme, p. 434; Rencontres avec la doctrine de Ruysbroeck : l'esprit humain capable d'atteindre l'absolu, p. 435; La vie mentale déborde l'activité cérébrale, p. 435; H. Bergson et sa théorie de l'intelligence; le retour à l'immédiat, p. 436; Philosophie du devenir, appuyée par la biologie, p. 437; La survivance, p. 437; Valeur pratique de la philosophie contemporaine, p. 438.

Les nécessités spirituelles de l'heure présente, p. 438.

Table des matières . . . . . 441

Imprimerie Vromant & Cº, 3, rue de la Chapelle, Bruxelles. — 9389

COLUMBIA UNIVERSITY
0032248881

~~189R946~~
189R946 DW

189R946 DW.
RUYSEROECK
L'admiral
MAY 2 7 1949 N. Arseniew

NOV 9 1945